3



دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)

العدد الثالث ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ ربيع 2016



الإمام علي عليه السلام

وَاصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ وَاجْتَالَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ وَاقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ.

نهج البلاغة

3



دوريّة فكرية تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (مكتب بيروت)

العدد الثالث ـ السنة الثانية ـ 1437 هـ ـ ربيع 2016

للتواصل

بيروت ـ لبنان ـ طريق المطار ـ مدخل مدرسة الـقتال

مقابل محطة (Hypco) ـ بناية العبادي ـ الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى



حلقات الجدل 169

الشاهد 257



إيمان "ما بعد العلمانية"..

محمود حيدر

مرَّ تاريخ كامل استحلَّت فيه عبارةُ "إزالة السحر عن العالم" (désenchantement) عقلَ الحداثة الغربية برمته. كان الدين على وجه الحصر هو المقصود من العبارة التي تحولت مع تقادم الزمن إلى ما يشبه الأيقونة الإيديولوجية.

لم يكد القرن العشرون يطوي سجله المكتظَّ بالأفكار والأحداث والحروب الكبرى، حتى قَفَل الغرب عائداً إلى أسئلة بَدئية طواها سحر الحداثة وضجيجها. من أظهر تلك الأسئلة، ما عكسته مناخات الجدل المستحدث في ما أسموه "رجوع الدينيّ". وما كان القصدُ من "رجوع الدينيِّ" هنا، إلا الإعراب عما يسفر عنه سؤال الدين من أثرٍ مبين في ثقافة الغرب المثقلة بعَلمانيتها الصمَّاء. لم يفارق الدين أرض الحداثة سحابة القُرون الخمسة من عمرها المديد. كذلك لم يغادر الدينيُّ هواجس الغرب وتعقُّلاته، لا في حداثته الأولى، ولا في أطواره ما بعد حداثية. كأنما قدرٌ قضى أن يظلّ الدين باعث الحراك في الفلسفة والفكر والثقافة والاجتماع.. حتى لقد بدا أشبه بمرآة صقيلة يَظهر على صفحتها الملساء حُسنُ الحداثة المزعوم. فالدين ـ على ما يبين فلاسفة التنوير ـ لم يكُف عن كونه وظيفة أبدية للروح الإنساني. لهذا راحوا يُنبِّهون إلى ضرورة ألاَّ تتنازل الفلسفة يوماً عن حقّها في بحث المشكلات الدينية الأساسية وحلِّها.

كان فيلسوف الدين الروسي نيقولا برديائيف يرى أن لليقظات الفلسفية دائماً مصدراً دينيّاً. ولقد نال من كلامه هذا الكثير من النعوت المذمومة ممن جايَلَهم من علماء الماركسية

وفلاسفتها. لكنه رغم سَيْلِ الانتقادات التي انهمرت عليه، ظل على قناعته بأن جهلاً مطبقاً ضرب العقل الأوروبي حيال الدين. كان بردياييف يدعو على الدوام إلى التبصر بالإيمان الديني بما هو حالة فوق تاريخية لا يستطيع العقل العلماني أن يقاربها بيسر. بل انه سيمضي في مطارح كثيرة من مساجلاته إلى ما هو أبعد من ذلك. فقد أعرب عن اعتقاده بأن الفلسفة الحديثة عموماً، والألمانية خصوصاً، هي أشد مسيحية في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط. حيث نفذت المسيحية ـ برأيه ـ إلى ماهية الفكر نفسه ابتداءً من فجر عصور الحداثة.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

"رجوع الديني"، هو بلا ريب، عنوان إشكالي سيكون له آثاره البيِّنة على المفاهيم والأفكار والقيم التي تجتاح المجتمعات الغربية اليوم. من بين تلك الآثار ما ينبري إلى تداوله جمعٌ من فلاسفة ومفكري الغرب سعياً للعثور على منظور معرفي يُنهي الاختصام المديد بين الدين والعلمنة. والذي تسالَمَ عليه الجمعُ في ما عرف بنظرية "ما بعد العلمانية"، هو أحد أكثر النوافذ المقترحة حساسية في هذا الاتجاه. ما يعزز آمال القائلين بهذه النظرية أن أوروبا الغنية بالميراثين العلماني والديني قادرة على إبداع صيغة تناظر تجمع الميراثين معاً بعد فِرقة طال أمدها. ربما هذا هو السبب الذي لأجله ذهب بعض منظِّري "ما بعد العلمانية" ـ ومنهم الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس ـ إلى وجوب تخصيص إطار مرجعي يحضن أهل الديانات وأتباع العلمنة سواء بسواء بغية العيش المتناغم في أوروبا تعددية.

شغف التساؤل حول صيرورة الاحتدام الديني العلماني ومآلاته، لم يتوقف عند هذا المفرق.. كان ثمة منحى آخر تترجمه الملتقيات الحميمة بين اللاَّهوت والفلسفة. واللقاء المثير الذي جمع قبل بضعة أعوام البابا بينيدكتوس السادس عشر إلى الفيلسوف هابرماس، شكَّل في العمق أحد أبرز منعطفات التحاور الخلاّق بين الإيمان الديني والعلمنة في أوروبا. ومع أن اللقاء لم يسفر يومئذ عما يمكن اعتباره ميثاقاً أوليّاً للمصالحة بين التفكير اللاهوتي والتفكير العلماني، إلا أنه أطّلق جدلاً قد لا ينتهي إلى مستقر في الأمد المنظور.

اللقاء الفريد بين الرجلين، ظَهَّرَ المسلَّمات التي ينبغي الأخذ بها لتحصين كرامة الإنسان في زمن بلغت فيه اختبارات الحداثة حدَّ التهافت. وجد هابرماس في العقل العملي لـ"الفكر ما بعد الميتافيزيقي العلماني" نافذة نجاة.. بينما وجده البابا بنيديكتوس في الإنسان كمخلوق

إلهي. يومها اعترف هابرماس باستعداد الفلسفة التعلُّم من الدين. كان لسان حاله يقول: ما دام العقل لم يستطع القضاء على الوحي في فضاء علماني، فليهتم الفيلسوف بالإيمان عوض الاستمرار في الحرب معه. ثم أصرَّ على ضرورة أن توليَ الدولة المشرِّعة للقوانين كل الثقافات والتمثُّلات الدينية عنايتها، وأن تعترفَ لها بفضاء خاص في إطار ما سماه بالوعي "ما بعد العلمانيّ" للمجتمع. أما إجمالي ما ذهب إليه البابا فهو دعوته إلى تحصين الحضارة الغربية المعاصرة عبر خمس ركائز: التعاون بين العقل والإيمان ـ مواجهة التحديات الجديدة التي تواجه الإنسان ـ فكرة الحق الطبيعي كحق عقلي ـ التعدد الثقافي كفضاء لارتباط العقل والإيمان ـ العقل والإيمان مدعوان لتنظيف وإشفاء بعضهما البعض...

لو كان لنا من عبرةٍ تُستخلَصُ مما أبداه الرجلان، لقلنا إن ما حصل هو أشبه بإعلان ينبئ عن انصرام تاريخ غربي كامل من الجدل المزمن حول "بِدعة" الاختصام بين الوحي والعقل.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

ما بعد العلمانية إذاً، تجربة مستجدة في التفكير الغربي بشقيه العلماني واللاهوتي. تجربةٌ تتغيَّا وضع حدّ للاحتراب المديد بين خطّين متعاكسين: إما الإيمان المطلق بقوانين اللاّهوت وسلطاته المعرفية، وإما الإيمان بمطلق العقل المحض، وما يقرره من أحكام لادينية لفهم العالم.

لئن دلَّ كلّ ذلك على شيء، فعلى تحول غير مسبوق في التفكير "الما بعد حداثي" بجناحيه الديني والدنيوي. مثلما يشير إلى وجود منفسحات معرفية ذات وزن داخل البيئة الغربية، كانت ولا تزال ترى بهدوء إلى موقعية الإيمان الحاسمة في وجدان الأفراد والحضارات. لقد أسفرت هذه المنفسحات عن أمرٍ ذي دلالة جوهرية في التحول المشار إليه: أن ليس ثمة من تضادٍّ بين الإيمان في طبيعته الحقيقية، والعقل في طبيعته الحقيقية. وأن ليس ثمة صراع جوهري بين الإيمان بالوحي والوظيفة الإدراكية للعقل. ومتى فُهِمَ ذلك على النحو الأتمّ، ظهرت الصراعات السابقة بين الإيمان والعلم في ضوءٍ مختلف تماماً. فالصراع في حقيقته لم يكن بين الإيمان والعلم، بل بين إيمانٍ وعلمٍ لا يعي كل منهما بعده الحقيقي. من قبيل المثال غير الحصري: لم يكن الصراع الشهير بين نظرية التطور الداروينية، ولاهوت بعض الطوائف المسيحية صراعاً بين العلم والإيمان، بل صراعاً بين

علمٍ يجرد إيمان الإنسان من إنسانيته، وإيمان حوّله لاهوت السلطة إلى أيديولوجيا، ومن ثَمَّ إلى حرب مفتوحة على العقل.

لقد سرى سؤال الدين في الغرب مسرى خطبة الحداثة من مبتدَئِها إلى خبرها. فلو عاينَّا قليلاً منها، لاسيما الفلسفي والسوسيولوجي، لعثرنا بيسر على أصلها الديني. كما لو كان من أمر الحداثة حين أرادت تظهير غايتها الكبرى، أن تتخذ لنفسها صفةَ متعالية. ربما هذا هو السبب الذي نُظِرَ فيه إلى الحداثة وما بعدها، كظاهرة ميتافيزيقيّة رغم دنيويتها الصارمة. فالحداثة من قبل أن تشرَع سيوفها شرَعت أسئلتَها. وهي أول ما سألت، ساءَلَت الكنيسة المسيحية كخصيم لها بلا هوادة. لكنها حين مضت في السؤال لتمنح نفسها بعض اليقين، هبطت إلى عمق الزمان الديني. لم تفعل الحداثة ما فعلت إلا عن أمر متأصِّل في ذاتها. فقد "استفرغت" ما يعربُ عن سيرتها الضاجّة بالكامن الديني. وغالباً ما انصرفت إلى المسيحية لحاجتها إلى متعالٍ يضفي على أزمنتها فضائل القدسيِّ ومزاياه... أو.. ربما لأنها بحثت عن اعتلائها الأرضي فلَم تجده إلا في فضاء الدين. لذا كان عليها ان تهيمن على معنى المسيحية لتقوم مقامه، أو لترتدي بواسطته لبوس الفضيلة. لهذا الداعي ـ على غالب الظن ـ تناهى لنا كيف بدت أسئلة الحداثة وأفعالها محمولة على أجنحة الميتافيزيقا.

منشأ المفارقة أن سؤال الحداثة، جاءنا بالأصل من حقول المسيحية الواسعة؛ فإنه بهذه الدلالة وليدها الشرعي. بل أن سيرة الحداثة مع المسيحية كانت أشبه بديانة خرجت من ديانة عاصرتها، ثم سبقتها، ثم من بعد أن ارتوت من عداوتها لها عادت لتحاورها ولو على كيدٍ مُضْمرٍ.

حين تصدّت الفلسفة المعاصرة لتجيب على السؤال الصعب حول المآل الذي يمكن أن يسفر عنه اللقاء الحذر بين الإيمان الديني والعلمنة، لم تستطع الفصل بين خصمين انحكم إليهما الغرب جيلاً إثر جيل. مع ذلك لم تستيئس الفلسفة من متاخمة الفضاءات القصوى لأسئلة الدين. فمن خصائص التفلسف ـ على حدِّ درايتنا ـ أن كل سؤال يولد نتيجة علاقة بين ضدَّين، وأن عناصره تتشكل من هذين الضدَّين معاً. وأن كل سؤال يحيط دائماً بمجمل إشكالية الفضاء الذي منه جاء، ويكون في كل مرّة هو هذا المجمل نفسه. وعلى هذا النحو لا يُمكن لأي سؤال ميتافيزيقي أن يُطرح، ـ كما يُبيّن مارتن هايدغر ـ من

دون أن يكون السائل نفسه، ـ مُتَضمَّنا ـ في السؤال، أي عالقاً في هذا السؤال.

* * * * *

لقد حطَّت المنازعةُ بين الحداثة والكنيسة على أرض الفصل بين "دنيوية العلمنة" وجوهر المسيحية. لم تتوقف "العلمانية الحادة" لمّا نازعت الكنيسة مقامها، على احتكار قيم السياسة والاجتماع ووضع نظريات الدولة. فإذا بها، تمضي إلى نهاية الرحلة لتنقلب على الكنيسة، وتُطيح لاهوتها السياسي، وتحكم على ادعائه الحقيقة بالبطلان. بل إنها ستذهب مسافة أبعد في المواجهة، لتفتح باب المساءلة، مجمل ما أنجزته الفلسفة الحديثة في صعيديها القيمي والأخلاقي. مثال لا حصر: تحوّلت مقولة الواجب عند كانط إلى مجرد طاعة مطلقة لنظام الدولة / الأمة و"أميرها الحديث". ذاك الذي نزع من الحداثة أخلاقها حين استفرغها من جوهرها المسيحي، ثم واصل "ضراوته" حتى أوشك ألاّ يبقي من الكنيسة سوى حجارتها الصمّاء.

كانط نفسه لم توفِّره سيوف الحداثة. فقد جاء شغفه بالتفكير النقدي ليفتح على ممارسة فلسفية لا تُبقي منجزات التنوير في منأى من النقد. كانت غاية "ناقد العقل الخالص"، موقوفة على سعيه إلى حفظ الأنوار العقلية بالأخلاق العملية. وكذلك على رؤيته بأن الإنسان كائنٌ عاقلٌ، وبما أنه عاقلٌ فهو كائنٌ أخلاقيٌّ، وبما أنه أخلاقي فهو كائن ديِّنٌ.

لما انتصرت الحداثة على اللاّهوت، وابتنت علمانيتها الحادة بعقل بارد، راحت تنظر إلى الكنيسة بوصفها نابض إرجاع للزمن، وإلى المؤمنين بوصفهم كائنات أسطورية تُغرِقُ العالمَ بالظلمات. لكن يبدو أن تلك النظرة طفقت تتهيَّأ لمنقلب آخر.. صحيح أن الحداثة انتصرت على اللاّهوت، لكنها لم تستيقظ من نوام انتصارها بعد.. كان الفرنسيون يقولون أن جمهوريتهم لم تنتصر إلا بدحر الكنيسة.. لكنهم لم يلبثوا حتى أدركوا أن هذا النصر كان أشبه بانتصار فرنسا على نصفها الآخر.

ثمة من شبَّه مآلات ما بعد الحداثة بتلك الصورة المنسوبة إلى جاهلية القرون الوسطى. وقد عنى بها تلك الجاهلية المستأنفة، والتي تأتينا هذه المرّة برداءٍ تكنولوجيّ "ما بعد حداثي". وهذا بالضبط ما قصده اللاهوتي الألماني ديتريش بونهوفر حين صبَّ جام نقده على حداثةٍ باتت مهووسة بعالمٍ صار عبداً لأهوائه وأشيائه. حداثة تحول فيها سيّدُ الآلة إلى

عبدٍ لها، وانتهى تحرر الجماهير إلى رعب المقصلة. والقومية انتهت إلى الحرب.. وتفتَّحت مع الحداثة أبواب العدمية".

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

لزمن ليس ببعيد كان ثمة تساؤل عما إذا كان الغرب سيتحول إلى مجتمع بلا دين.. تساؤل مرير ملأ تاريخ الكنيسة الكاثوليكية المعاصرة، من البابا بولس السادس في الستينيات، إلى يوحنا بولس الثاني في الثمانينيات والتسعينيات، وصولاً إلى البابا المستقيل بنديكت السادس عشر فالبابا الحالي فرانسيس.

الصورة الراهنة للتساؤل المذكور تظهر في أكثر لحظاتها غشاوة. لم يعد العقل الذي ابتنت عليه الحداثة منجزاتها العظمى على امتداد قرون متصلة، قادراً وبأدواته المعرفية المألوفة، على مواجهة عالم ممتلئ بالضجر والخشية واللاّيقين. وما عادت العلمنة التي "قدَّست" مسالكها ونعوتها وأسماءَها قادرة على مواصلة مشروعها التاريخي عبر استئناف عداوتها للإيمان الدينيّ.

أما حين انتهت ما بعد الحداثة إلى الحديث عن الإنسان الأخير وعن موته، فإنها لم تكن لتفعل ذلك إلا لتكشف عن جاذبٍ إلى معنى ما فوق ميتافيزيقي.. بل ربما عن رغبة كامنة بيومٍ تستعاد فيه الإنسانيّة على نشأةٍ الجمع بين أفق الألوهة وأفق الأنسنة على نصاب واحد.

محاورات

- حوار مع عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد
الدين الأصيل ليس مغلقاً أمام العقل النقدي

حاوره: كريغ مارتين

حوار مع عالم الأنثروبولوجيا طلال أسد

الدين الأصيل ليس مغلقاً أمام العقل النقدي

حاوره: كريغ مارتين[*]

.. «حين أدركت أن سنة 2013 تعني انقضاء عشرين عاماً على صدور كتاب «سلالات الدين: الانضباط وأسباب السلطة في المسيحية والإسلام» قررت أن أقابل مؤلف الكتاب البروفسور طلال أسد ـ وهو أستاذ متميز في الأنثروبولوجيا في جامعة نيويورك ـ وأن أناقشه حول أهم أطروحاته في هذا الكتاب وكيف تلقاه الوسط الأكاديمي وأثره عليه».

بهذه الكلمات يقدّم الباحث في جامعة القديس توما الأكويني كريغ مارتين إلى حواره مع البروفسور أسد. إلا أنه سيضيف ما يعكس تأثره بأطروحات أسد في مجال أنثروبولوجيا الدين. فقد كان للكتاب المشار إليه على وجه الخصوص تأثير شخصي عليه وهو في مرحلة مبكرة من دراساته العليا، وخاصة في ما تضمنّه فصله المعنون: «بناء الدين كفئة أنثروبولوجية». حيث يبيّن في هذا الفصل أن مفهوم «الدين» في الكثير من سياقاته المعاصرة قد تشكل في أساسه تبعاً للقواعد والفرضيات البروتستانتية.

وفي ما يلي النص الكامل للحوار: **المحرر**

كريغ مارتين: أيمكنك أن تخبرني بروفسور أسد عما أحببت أن تنجزه من خلال تأليفك لـ«سلالات الأديان»؟ وهل تعتقد أن الكتاب استُقبل من جانب النخب على النحو الذي تمنَّيت أن يُستقبل به؟

---

*ـ كريغ مارتين، الأستاذ المساعد في الدراسات الدينية، جامعة القديس توما الأكويني ـ أميركا.

ـ المصدر: مجلة "دراسة الدين"، المجلّد 43، العدد 1 /شباط 2014.

ـ العنوان الأصلي للحوار: Genealogies of Religion, Twenty Years On: An Interview with Talal Asad

BULLETIN FOR THE STUDY OF RELIGION, VOLUME 43, NUMBER 1 / FEBRUARY 2014.

ـ تعريب: رامي طوقان. مراجعة د. كريم عبد الرحمن.

طلال أسد: بحسب تقديري، فإنّ معظم الناس قد فهموا ما كنت أعتقده بالنسبة إلى الدين كممارسة وكلغة وكحساسية في العلاقات العامة بدلاً من أن يكون مجموعة أنظمة من المعاني. لقد حاولت في خذت الكتاب، وفي الكثير من أعمالي التي تلته أن أفكر عبر قطع صغيرة من التاريخين المسيحي والإسلامي لتوسعة فهمي لماهية وحياة الناس وكيفيتها، حين يستخدمون مفردات «الدين». أنا بكل تأكيد لم أرغب في الإدعاء بأن «الدين» كبناء تاريخي كان إشارة إلى «غياب» ما، أي مجرد أيديولوجية تعبر عن السلطة المهيمنة. كان عدم رضاي عن الفكرة الماركسية الكلاسيكية حول الأيديولوجية هو بالضبط ما دفعني إلى تحويل انتباهي إلى الدين. وقد توصلت تدريجيّاً إلى فهم أن السؤال الذي يجب عليَّ أن أفكر فيه هو ما كان فيتنغشتاين يردده في أكثر من مناسبة: كيف يمكن تعلم لعبة لغة ما من خلال شكل معين من الحياة؟ إن مسألة تعريف الدين هي السؤال الأكبر حول الطرق اللامتناهية التي يمكن فيها للغة أن تدخل إلى الحياة. لقد أردت أن أنأى بنفسي من الحجج التي تُقدم تعاريف أساسية أو تُستمد منها مثل قولهم: «الدين استجابة لحاجة إنسانية أساسية» أو «الدين قد يقدم الراحة لأناس يعانون من المشاكل ولكنه يؤكد أشياء غير حقيقية» أو «الدين في جوهره هو ما يتعلق بالمقدس» أو «الدين يضفي معنى وغاية على الحياة» أو«الدين والعلم متوافقان أو غير متوافقين» أو «الدين مصدر الكثير من الشرور»، «وكذلك العلم والدين أيضاً مصدر للكثير من الخير». لا، إن العلم ليس مصدر للشرّ، كما هي حال الدين غالباً.

ـ كريغ مارتين: أيــن تكمــن مشــكلة التعريــف إذاً؟ هــل هــي في لغــة الديــن أم في مــكان آخــر؟..

ـ طلال أسد: لقد بيَّنت أن تعريف الدين يعني الإحاطة بأشياء معينة (الأزمنة والأمكنة والقوى والمعارف والمعتقدات والسلوكيات والنصوص والأغاني والصور) على أنها من أساسيات «الدين»، والتعامل مع أشياء أخرى على أنها عرضية عليه. إن عملية التعرف هذه ـ على ما ينتمي إلى تعريف ما ـ لا يتم نتيجة التجربة ذاتها. فالأشياء في نفسها متنوعة والطريقة التي يتفاعل بها الناس معها أو يستخدمونها مختلفة للغاية. دعني أعبر عن الأمر بالشكل التالي: حين نتعرف على هذه الأشياء كلها من خلال مفهوم «الدين» فإن سبب ذلك أننا نرى التعريفات جميعها متشابهة إلى حد كبير. وما يجعلها متشابهة ليس تجربة فريدة مشتركة بين جميع الأشياء التي يجمع بينها الدين (مثل القدسية والألوهية والروحانية والتعالي إلخ...)، بل إن ما يجعلها متشابهة هو التعريف نفسه الذي يقنعنا من خلال ما يسميه فيتنغشتاين: «الصورة الآخذة بالألباب» أي بوجود ذات جوهرية تكمن خلفها

جميع حالات «الدين». إن الأشياء المرتبطة مع بعضها في تصور معين للدين تترابط بطريقة شديدة الاختلاف في تصور آخر، ولهذا غالباً ما تكون ترجمةُ مفهوم «دينيٍّ» إلى آخرَ أمراً في غاية الإشكال، ولكن كتاب «السلالات» لا يحاول أن يقول إن تعريف الدين هو مجرد مسألة تمثيل لغوي، فاللغة الدينية مثل أي لغة أخرى مرتبطة أشد الارتباط مع الحياة نفسها، ولذلك فمحاولة تعريف «الدين» هي من وجهٍ محاولة لإدراك الكل الشامل الذي لا يدرك. وأشدد هنا على أن تعريفات الدين مضمّنة في الحوارات والنشاطات والعلاقات والمؤسسات التي يتم الحفاظ عليها إما بدافع المحبة أو حتى العادة، بل والتي قد ينقلب الناس عليها أو ببساطة يهملونها، ويتم التصارع حول هذه التعريفات بل وقد تُفرض حتى على القانون الذي يحكم الدولة.

إن تعريفات الدين ليست أعمالاً فريدة وتامَّة ومحددة بوضوح، بل تمتد هذه الأعمال عبر الزمن وتتطور مع الممارسات الاجتماعية، ومن خلال استخدامها المستمر تتعدَّل ويجري صياغتها بشكل أدق وأعمق. يمكننا القول إن تعريف الدين هو بحد ذاته «عمل ديني» يقوم به «المؤمنون» و«غير المؤمنين» وقد يكون أيضاً محاولة للهجوم على إرث ديني، أو محاولة لتعزيز ذلك الإرث أو إصلاحه أو حتى إطلاق إرث ديني جديد.

لذلك تكمن مشكلتي في «التعريف الكلي الشمولي للدين» في أن الإصرار على الجوهر الكلي يمنعنا من السؤال حول ما تتضمنه التعريفات هذه وما تستثنيه، وكيف تفعل ذلك ومن فعل ذلك فيها ولأيِّ غاية، وبالتالي في أي سياق لغوي واجتماعي يكون من المنطقي لنا أن نطرح تعريفاً محدداً وفي أيها لا يكون كذلك.

إن محاولة بناء سلالات من المفاهيم هي إحدى طرق معالجة أسئلة كهذه، وبالنسبة لي فإنّ مصدر الاهتمام الأكبر في جميع كتاباتي كان: «ما هو السؤال الصحيح في هذا الأمر»؟ ولذلك ففي كتاب «سلالات الأديان» لم أحاول أن أقدّم تعريفاً أفضل لمفهوم «الدين» ولا أن أقوض مفهوم الدين من أساسه، بل ما كنت أحاول فعله هو البحث عن الطرق الأفضل لصياغة الأسئلة الأكثر فائدة حول كيفية قيام الناس بسَنّ الأشياء وإعلانها والالتزام بها ـ أو ردّها ورفضها ـ حين يتحدثون عن «الدين». وهكذا وفي الفصل الرابع وفي أثناء استكشافي لرواية هيو أوف سانت فيكتور عن الأسرار المقدسة وللمواعظ التي ألقاها بيرنارد دو كليرفو في الأديرة، حاولت أن أبتعد عن أفكار مثل «التلقين»، أي التلقي السلبي لقوة مهيمنة. ثم سعيت في المقابل إلى شيء أكثر تعقيداً، وهكذا كتبت: «إن بيرنارد لا يتحكم بالرغبات (بمعنى أن رهبانه لم يعلموا ما الذي كان يجري لهم) بل كان

بدلاً من ذلك يعمل على إنشاء مساحة أخلاقية جديدة لتنشيط دوافع متميزة». ما أثار اهتمامي كانت الكيفية التي يمكن بها لعمليات ذاتية مثل هذه أن تتعلق بالتجسد والانضباط. أو بكلمات أخرى: كيف يمكن للظروف الموضوعية التي يجد فيها الأشخاص أنفسهم قادرين على أن يقرِّروا ما يجب أن يفكر فيه كل واحد منهم، وكيف يجب أن يعيش حياته وكيف يتمكن من أن يعيش حياته. لقد كان هذا هو المشروع الذي انشغلتُ به في الوقت الذي كنت أكتب فيه كتاب «السلالات»، وهو الأمر الذي لا أزال مشغولاً به حتى الآن. لا أرى أن هذا الكتاب منعزل عن باقي أعمالي.

لقد فهم الكثير من القراء ما كنت أحاول القيام به وتعاطفوا مع جهودي (مع بعض الحذر)، ولكن بعضهم لم يتعاطف مع هذه الجهود أبداً، بل لقد برز من بين هذه الفئة الأخيرة من فاجأني بأن اتهمني بمعاداة «الدين»، وخاصة الدين المسيحي، وأني قد طورت هذه الروح العدائية أثناء طفولتي حين افترض المدعون بأني «تعرضت للمهانة» في المدرسة الداخلية التي أدارها الرهبان في الهند والتي درست فيها، وفقط لأني ذكرت مرة أن هذه المرحلة المدرسية المبكرة المدرسة كانت الفترة التي تعلمت فيها أن «أناقش» وأن «أكون مشاكساً» مع رفاق صفي من المسيحيين! لكني لم أتعرض للمهانة من قبل الرهبان ولم أقل قط أني تعرضت للمهانة على أيديهم. والأهم من ذلك أنه يستحيل على كل من قرأ «سلالات الأديان» ببعض الانتباه أن يتقدم بادعاء مثل هذا. بل الواقع هو أني تعلمت الكثير حول تعقيد «الدين» من خلال قراءة كتاب مسيحيين في حقبات تاريخية مختلفة، وبكل تأكيد لا أعتقد أن أولئك الناس يتكلمون عن مجرد بنيويات حين يستخدمون المفردات الدينية أي عن تكوينات أيديولوجية لا يتجاوز دورها تقديم تبرير للسيطرة الاجتماعية. بالطبع فإن «شيئاً ما» يتم بناؤه وإعادة بنائهِ هنا، لكن هذا البناء ليس غائيّاً (مصنوعاً ومتمّماً لغاية محددة) ولا يمكن وصفه بأنه في جوهره اجتماعي. إن هذا السعي وراء «توظيف» مفهوم الدين هو بالضبط ما كنت أريد الهروب منه في كتاب «السلالات».

نقد التدين الرسمي

كريغ مارتين: هل لك أن تعلق على ردات الفعل المختلفة التي ظهرت في الاختصاصات الرئيسية والفرعية الأخرى؟ أنا أعي تمام الوعي كيف كانت ردات فعل الأكاديميين المتخصصين في الدراسات الدينية، ولكن هل تشعر أن ذلك العمل كان له الأثر الذي كنت تتوخاه في مجال الأنثروبولوجيا على سبيل المثال، أو في مجال العلوم السياسية أو الاجتماعية أو المجالات المختلفة في الدراسات الدينية؟

طلال أسد: أنا حقّاً لا أعلم ما كان تأثير «السلالات» على العلوم الاجتماعية عموماً، كل ما أعلمه أن عدداً من علماء الأنثروبولوجيا الشباب الموهوبين استخدموا أفكاراً في هذا الكتاب حول تجسد القيم والأحاسيس والتقاليد والأخلاق الفاضلة في دراساتهم الإثنوغرافية حول الإسلام. ولقد تعرض هؤلاء مؤخراً لنقد بعض الناس نتيجة مبالغتهم في أهمية «التدين الرسمي» على حساب «المعتقدات الروحية العادية». وقد لاموني لأني كنت من بدأ هذا الاتجاه السّيّئ ـ قبل أن يتابعوا الفكرة إلى نظرة «رجعية» إلى العلمانية. ليس هذا هو المكان المناسب لمعالجة هذه الشكاوى خصوصاً وأنها تتعلق بالدرجة الأولى بأنثروبولوجيا الإسلام، ولذلك فهؤلاء الناس يركزون بشكل أكبر على مقالات لي صدرت قبل هذا الكتاب وكتاب «تشكّلات العلماني».

ثم أني توصلت إلى رأي مفاده أن الكثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الذي يدرسون المهاجرين المسلمين في أوروبا يشعرون بأن عملي معياري بشكل منحرف، وأنه يتعمد إهمال التجارب الاجتماعية التي يمر بها المسلمون وردة فعلهم الدينية. باختصار: أنه يهمل معضلتهم المعاصرة في البلدان العلمانية الليبرالية. أعتقد أن هذا أحد أنواع ردات الفعل على عملي، ولكن ينتابني الفضول حول سبب شعورهم القوي بأن عملي يهدد الحقيقة التي توصلوا إليها، حين كنت طالب جامعة في الأنثروبولوجيا كنا نمزح كيف أن علماء الإثنوغرافيا الكبار كانوا يستجيبون للنقاشات النظرية في الحلقات الأكاديمية بقولهم «لكن في قبيلتي يعتقد الناس أن...»، إن هذه النزعة التجريبية لا تزال لسوء الحظ تجتاحنا. فالكثير من علماء الإثنوغرافيا يعتقدون أنّهم صاروا يمتلكون الفهم الصحيح لتجارب من يوصل إليهم المعلومات (بما في ذلك الفهم الصحيح لما يعتقدونه دينيّاً وما لا يعتقدونه) فقط لكونهم أمضوا بعض الوقت المحدود معهم في طريقة عيشهم، وكأن تجربة مصادر معلوماتهم كانت متناسقة وتامة ومتوافقة، وكأن طريقة عيشهم التي شاركهم فيها عالم الإثنوغرافيا لفترة قصيرة من الزمن يمكن لها أن تُلخَّص بتمثيل محدود يعكس حقيقة غير قابلة للنقاش، وكأنها قد لا تكون هي ذاتها مجرد تفسير داخلي غامض، أو لكأن لغتهم العادية قد تكون أكثر أصالة من لغة نصوصهم الدينية.

على جميع الأحوال فقد اهتم دارسو العلوم السياسية بكتاب "تشكّلات العلماني" بشكل أكبر من «سلالات الدين»، رغم إني أرى أن الكتاب الأول مرتبط بشكل وثيق بالآخر، وأن أسئلته حول العلمانية متقدمة بشكل أكبر من تلك الموجودة في «السلالات». قد يعود هذا الاهتمام إلى الأسئلة حول الألم والعنف والمعاناة التي أشاركها مع بعضهم، فهم يعلمون بالفعل أن الأمور ليست بالبساطة التي تزعم الأيديولوجيا الليبرالية أنها عليها.

كريغ مارتين: بالنسبة لي، أعملُ شخصيّاً حول «البنية الاجتماعية للدين» وأرى أن الفصل الأول من هذا الكتاب يُستشهد به في كل مكان، ولكن: هل تعتقد أن العلماء ـ سواء في مجال الدراسات الدينية أو في أي اختصاص آخر ـ قد توصلوا إلى فكر أكثر تقدماً حول مصطلح «الدين» وارتباطه مع «الاعتقاد»؟ أي: هل تحسنت الأمور خلال السنوات العشرين الأخيرة؟

طلال أسد: لا يزال هناك اتجاه نحو تعريف «الاعتقاد» كالجوهر الذي يعرِّف الدين، ولكن هل هناك فكر متطور بما فيه الكفاية حول ما يعنيه «الاعتقاد»؟ نحن نعي تماماً فكرة أن حقبة العصور الوسطى كانت عصر الاعتقاد والإيمان، حيث كان «يستحيل على الناس في الغالب ألا يؤمنوا بالله»، أما في عصرنا، عصر العلمانية، فالإيمان بالله واحد من خيارات كثيرة. ولكن ما هو «الاعتقاد» أو «الإيمان»؟ لقد تحدث الفلاسفة حوله على أنه «شعور» كما فعل هيوم، أو «مَيْلٌ» كما فعل رايل، أو بشكل أعم: على أنه «حالة عقلية». إن القواعد اللغوية المرتبطة مع اسم «الاعتقاد» (والفعل: أعتقد) يختلف من معنى إلى آخر وبين مجموعات مختلفة من المعاني. إذا كانت النظرة إلى «الدين» على أنه مفهوم كلي ثابت ليست هي النظرة الأمثل (كما هو رأيي) فإن نسبة معتقدات معيارية إلى دين ما (أو بالأحرى إلى متبعيه) تصبح مشكلة. إن الاختلافات في قواعد «الاعتقاد اللغوية مرتبطة مع التغيرات في أشكال الحياة وصورها، ولذلك فحين يشير الناس إلى «الاعتقاد» فعادة ما يتحدثون حول مجموعات يستحيل قياسها من المفاهيم والأحاسيس والالتزامات والآثار إلخ.

لقد ميز العلماء المتخصصون في العصور الوسطى صعوبة ترجمة الكلمات اللاتينية التي نعتقد اليوم أنها تتماهى مع الكلمات التي تشير إلى «الاعتقاد» في اللغات الحديثة (مثل belief باللغة الإنجليزية و(croyance) باللغة الفرنسية. لنأخذ مثلاً كلمة مثل: «infidelitas»، والتي تترجم إجمالاً ببساطة كـ «الكفر» أو «عدم الإيمان»: لكن هذه الكلمة كانت أيضاً تستخدم في سياقات علمانية دنيوية أيضاً مثل القوانين والمراسيم والروايات التاريخية. وهو في العادة تعني عدم الالتزام بعقد ما أو الحنث بقسم ما، أو التصرف بشكل غير وفيٍّ، أو خيانة ثقة شخص ما. فإذن كلمة Infideles لا تعني ببساطة فقط هؤلاء الذين لم يؤمنوا بتعاليم الكنيسة، بل بالدرجة الأولى أولئك الذين تصرفوا بطريقة غير مخلصة بشكل أو بآخر، أو أولئك الذين من خلال أعمال الخيانة أو سوء الحظ المحض لم يعودوا جزءاً من العلاقات التي تربط الإله مع المسيحيين اللاّتين مع ملكهم ومع بعضهم بعضاً. أما الكلمة اللاتينية « Credere» والتي ترجمت باللغة الإنجليزية إلى فعل «الاعتقاد» فعادة ما كانت تستخدم بالمعنى الأخلاقي لا المعرفي، فهي تشير إلى «ثقتك

بشخص ما» بدلاً من «قناعتك بأن مجموعة أطروحات صحيحة»، وهكذا استشهدت دوروثيا فيلتيكه التي كتبت حول هذا الموضوع بحالة "أود فوري"، وهي إمرأة فلاحة شابة مثلت أمام محاكم التفتيش لأنها وبحسب قولها لم تكن قادرة على «credere in Deum» [حرفياً: أن تؤمن بالله]، لكن ما تعنيه هذه العبارة كما تقول فيلتيكه يجب أن يؤخذ في إطاره المفصل الخاص به: فوجود الله مسلم به في هذا السياق، ولكن "أود فوري" كانت تشعر باليأس لأنها غير قادرة أن ترى في طقس الإفخارستيا أكثر من الخبز، ولأنها كانت تنتابها أفكار مزعجة حول مفهوم التجسد الإلهي لدرجة أنها لم تعد تأمل في الدخول في رحمة الله.

تقول فيلتيكه أنه لا يظهر في السياق أي شيء يتحدى المعتقد بأن جسد الإله يظهر في شكل الخبز، ولكن ما يظهر بكل تأكيد هو التعبير عن علاقة "أودّ فوري" المعذبة مع الله نتيجة عجزها هي عن رؤية أي شيء غير الخبز. هل كانت تؤمن بالله؟ ستقول محكمة التفتيش أنها غير مؤمنة، أما الناقد الحديث فسيقول أنها مؤمنة. باختصار: ليست النقطة التي أود أن أثيرها هي أن مفهومنا المعاصر للإيمان أو الاعتقاد (أي تصديق أن شيئاً ما صحيح وحق، أو أن شخصاً ما لديه شعور معين مرتبط برفض تعريف معين للإله أو أن الاعتقاد بالإله يضع المرء في حالة ذهنية محددة) لم يكن موجوداً في ذلك الزمن، بل هي أن عبارة «الإيمان بالله» كانت تطرح مفاهيم وارتباطات اجتماعية ومخاوف وآمال شخصية مميزة، وأن القواعد اللغوية التي تشير إلى تلك العبارة في العصور الوسطى مختلفة تمام الاختلاف عن القواعد التي تشير إليها اليوم.

من الواضح أن مسألة الترجمة كثيراً ما تصبح في غاية الأهمية لاستيعاب هذه المفاهيم، وهكذا فكثيراً ما تترجم الكلمة العربية «إيمان» إلى «belief» ـ كما هو الحال في العبارة التي وردت في القرآن الكريم: «يا أيها المؤمنون» ـ مع أن الترجمة الأفضل هي «faith»، فالإيمان بهذا المعنى يفهم على أنه حالة دائمة من الزاوية النفسية بدلاً من كونها حالة متقلبة بين الإيمان وعدمه، وهذه الحالة مندرجة في ممارسة الطقوس والشعائر والممارسات الشخصية والاجتماعية الأخرى. وبهذا المعنى أعرف مسلماً يصف نفسه بأنه «ضعيف الإيمان» ويستخدم هذا كعذر لعدم تأدية الصلوات المفروضة في اليوم. إن هذه العبارة بحد ذاتها وكما أفهمها ليست تعبيراً لا عن الشك ولا عن عدم الإيمان ولا أي نوع من أنواع اليقين (بما في ذلك يقين اللاأدري الذي يرفض اتخاذ موقف محدد من وجود الله أو عدمه)، ولكنها أيضاً ليست لحظة من لحظات الكلام غير العقلاني، فلو كانت كذلك لما كان هناك أي داعٍ لأي أحد أن يصف نفسه بأنه «ضعيف الإيمان»، بل هي نوع من الإيمان المرتبط بالحياة العادية التي يجد بعضنا أنفسهم مضطرين أن يُوَصِّفُوه بهذه الطريقة.

الميثاق بين الإنسان والله

كريغ مارتين: يذهب البعض إلى ما هو أبعد من ذلك، ليري إلى الاعتقاد على أنه ميثاق بين الإنسان والله.. ما الذي تقولونه في هذا الخصوص؟

طلال أسد: من الكلمات الأخرى التي عادة ما يشار بها إلى هذا المفهوم هي «الاعتقاد»، والمشتقة من جذر «عقد» أي «ربط الأشياء مع بعضها»، وهو أيضاً جذر كلمة عَقد المشار إليها باللغة الإنجليزية بكلمة «contract» فتحمل معنى ارتباط يربط المؤمن مع الله وكذلك مع المجتمع من حوله. ولذلك فالموقف الكلاسيكي للشريعة الإسلامية هو أن المعتقد الشخصي هو مسألة «بين الفرد وربه». فما يقوله القانون ليس أبداً أنه لا يوجد شيء اسمه حالة ذهنية فردية وبالتالي فليس هناك أي معنى للحديث عن الإيمان بوجود الله: ما يهم القانون هو لغة الفرد وممارسته التي تؤسس سلوكياته ضمن شبكة السلوكيات الإسلامية المعيارية، والواجبات الاجتماعية إلخ.

إنَّ أي محاولة لاختراق معتقد الفرد «الحقيقي» (كما هو الحال في محاكم التفتيش» مرفوضة على أسس قانونية وسياسية وليس كموقف معرفي، فما يعتقده الناس في الله ومدى قوة هذا المعتقد، مسألة شخصية في علاقة المؤمن بالله، وبالطبع فإن مفهوم «النفاق» قد استخدم في النصوص الإسلامية منذ بدايتها ولكنه يعبر عن تنافر بين ما يقوله الشخص في أحوال معينة وكلامه وتصرفاته في أحوال أخرى، ولا تفترض «مساحة داخلية» عميقة يوجد فيها الإيمان الحقيقي.

إن فكرة أن «الإيمان» هو جوهر «الدين» وأنه في أساسه مسألة خاصة قد يعبر عنها المرء في كلماته وسلوكه كما يشاء هي نقطة مركزية في الكثير من النظريات حول البنى الاجتماعية والسياسية التي تقوم عليها العلمانية. عادة ما يكون الحديث حول «خصوصية الاعتقاد» بهدف ضمان حماية لغته حين يتحدث عن «الدين»، ولا تعني بالضرورة ـ وليس من الضروري لها أن تعني ـ أن المعتقد الديني غير قابل للمس في جوهره ولذلك فهو خاص. إنه لمن الخطأ ـ وكثير من الملحدين يقعون فيه ـ الافتراض بأن المعتقد الديني «الأصيل» مغلق أمام العقل النقدي. أما السؤال عن الكيفية التي يتغير بها المعتقد فجوابه معقد وحين يحصل التغيير تكون نتائجه هامة بالنسبة إلى الطريقة التي يعيش بها الفرد حياته.

إن لغة إقناع الناس من خلال النقد، وحثِّهم على تغيير معتقدهم، أو على التصرف بطريقة مختلفة هو جزء مما كان يسمى «الخطابة». وقد اشتهرت الخطابيات السياسية باستخدامها (في الماضي

والحاضر) لأساليب الإثارة العاطفية، ولكنها أيضاً تقدم أسباباً داخلية توفِّر للمستمعين مساحة أخلاقية لصنع دوافعهم الخاصة. الخيار المتاح أمام الخطيب السياسي بين الوسيلتين لا تقرره عادة اعتبارات الحقيقة بل الوسيلة الأكثر فعالية. على جميع الأحوال علينا أن نميز بين «الإقناع» و«الاقتناع» حيث قد يكون غرض المقنع النقدي المصلحة الشخصية، أو على الأقل يكون متحيِّزاً (أي بكلمات أخرى: يصنع الإقتناع دون أن يوفر التبرير له) أو يكون مؤهِّلاً (أي يعين المستمع على العمل باتجاه الحقيقة). حتى لو كان الهدف من عملية الإقناع طيباً، فالعملية بحد ذاتها ـ وسواء كانت دينية أم سياسية ـ وسيلة في غاية الغموض لممارسة السلطة على الآخرين، وإن كان هذا لا يعني أنها ستنجح دائماً بالطريقة نفسها التي تنجح بها السلطة. في أثناء حماسنا العلماني للفكر النقدي كثيراً ما ننسى أن الإقناع ينجح فقط من خلال خصائص اللغة العادية (بما في ذلك استخدام القصص والأمثال والطرف والعِبَر والسخرية والوعود والخجل والإشارات المبطنة إلخ...) ومن خلال تفاهات الحياة العادية المشتركة بين المقنِع والمقنَع. معظم وجوه الحياة الدينية تنجح بدون «النقد» فقط لأن معظم وجوه أي حياة تنجح بهذه الطريقة.

كريغ مارتين: لقد أصبح انتقاد البنى الاجتماعية للدين من الصناعات الأولية في الدراسات الدينية. هل لديك أي أفكار لماذا أصبح هذا النقد رائجاً حين فعل ذلك؟ أيُّ مصالح تقدمت من خلال رواجه (أو من خلال الحدة التي يستثيرها)؟ ولماذا أصبح رجال من العرق الأبيض هم غالبية (ولكن ليسوا كل) من يقوم بالنقد؟

طلال أسد: لست متأكداً من قدرتي على الإجابة عن هذا السؤال نظراً لأني لم أتابع الأفكار والحجج التي برزت مؤخراً حول صحة اعتبار الدراسات الدينية كتخصص منفصل. لربما عاد رواج هذه الانتقادات إلى تزايد نشاط المتطرفين الإسلاميين في العالم وزيادة بروز الأصوليين المسيحيين في السياسة الأميركية والحركة الهندوسية اليمينية في الهند إلخ... لربما كان انتقاد الدين كبنية اجتماعية وسيلة لمجابهة هذه الاتجاهات و«التهديدات الأخرى التي تواجهها الديموقراطية»، ولكنها في الوقت ذاته وسيلة لتأخير الأمل في انتصار «التديُّن الليبرالي» المعاد بناؤه آخر الأمر، وهو التديُّن المتجذر في فكرة المعتقد الشخصي. على جميع الأحوال ففكرة البنية الاجتماعية الدينية تنتقد ربما بسبب تمسك الناس بفكرة أن «الدين» لا بد وأن يحمل جوهراً، وأن الاعتقاد بهذا يخون الحقيقة التي يقدمها دين ما.

كريغ مارتين: هل شعرت في أي وقت من الأوقات أن بقية فصول كتاب «السلالات» قد تعرّضت للإهمال بسبب التأثير الكبير الذي مارسه الفصل الأول؟ مثلاً: مع أن «الألم» و«الوكالة»

كانت من المواضيع الرئيسية في كل من «سلالات الدين» و«تشكُّلات العلماني»، ففي معظم الأحيان التي أرى فيها إشارة إلى هذين الكتابين يكون ذلك في سياق «الدين» و«العلمانية». هل توجد أسباب بنيوية وجيهة للتغاضي عن عملك في موضوعي «الألم» و«الوكالة»؟

طلال أسد: كنت أود أن أرى المزيد من التفاعل مع الفصول التي كتبتها حول الألم، لأن كتابي حول السلالات الدينية يحمل بعض النقاشات حول التوبة والندم والعقاب ـ أي حول التجليات النفسية والجسدية للألم ككيفية متعدية وغير متعدية من الانضباط ـ أجد أن الادعاء القديم بأن الدين كان سبباً للكثير من المعاناة الإنسانية ساذجاً ومملاًّ، ولا يهمني في حقيقة الأمر أن أرد على هذه التصوّرات، أو أن أوازنها من خلال إيضاح «الخير» الذي جلبه الدين. علينا أن نصل إلى فهم أفضل للنتائج الفكرية والحضارية للطرق المختلفة التي تنجم عن تصوراتنا المختلفة حول الألم وندمجها في طرق حياتنا ـ بما في ذلك ما نسميه الدين. لربما كانت أفضل هذه التصورات ما نسميه «التضحية» ـ وهي مفهوم ديني وعلماني في الوقت ذاته. ولدينا مفردات غنية للتحدث عن الألم في عالمنا العلماني: المعاناة والعنف والأسى والشعور بالأذى والعذاب والتعذيب والحزن وهكذا... لقد قيل أن التنوير العلماني ساعد البشر المعاصرين على تجاوز بربرية «تديُّن القرون الوسطى» وتطوير سلوكيات من الحساسية الشديدة حين نواجه الألم الإنساني مع رغبة في التقليل من المعاناة الإنسانية (الخير الكلي الشامل)، ولكن علينا بالمقابل أن نسأل أنفسنا عن السبب الذي يدفعنا إلى الشعور بالصدمة والمهانة أمام بعض تجليات الألم بينما نتقبل تجليات غيرها على أنها مجرد مناسبات لاستعراض فضيلة التعاطف والرحمة لدينا. لقد شغلتني فكرة الألم في عملي بشكل عام وأحد أسباب ذلك هو أنها في واجهة الجسد والعقل، وخاصة لأن هذه الفكرة هي من المواضيع المركزية سواء في الدين أو الليبرالية أو العلمانية.

مارتين كريغ: أنا أعلم أن عدداً من مزاعم الكتاب عوملت على أنها مثيرة للجدل. هل يمكنك أن تعلق على أي من الانتقادات الجدية التي تعرض لها الكتاب؟ هل كان هناك انتقادات عادلة ومقنعة أدت بك إلى رفض أو إعادة النظر في أي من المزاعم التي تقدمت بها في الكتاب؟

طلال أسد: أنا لم أقرأ جميع الانتقادات التي وجهت إلى الكتاب رغم أني ذكرت بعضها خلال هذا الحوار. بالطبع لقد تلقيت تعليقات وانتقادات على محتوى عملي من أصدقاء لي ومن زملائي الأكاديميين وقد ساعدني ذلك على القيام بالكثير من إعادة التفكير في ما كتبته حتى عندما لا أكون راغباً في التخلي عن الركائز الأساسية للحجج التي بنيت الكتاب عليها. لقد تقدمت بالشكر إلى

هؤلاء النقاد بالإسم في الكتب التي نشرتها، وكذلك استفدت من قراءة الأشياء التي تلامس عملي بالفعل. على جميع الأحوال فأنا الآن مقتنع أن مقدمة الكتاب الطويلة التي كتبتها وأنا على عجلة من أمري نتيجة موعد تسليم قصير هي أقل أجزاء الكتاب التي تلقى الرضا مني، فهي لا تجمع بين المواضيع المختلفة التي تناقشها فصول الكتاب بشكل فعّال، والتي علينا أن نتذكر أنها كتبت كمقالات مختلفة عبر سنين سبقت طباعة الكتاب (لقد طبع تحليل فئة الدين الأنثروبولوجية للمرة الأولى عام 1982) ولكن لماذا أسيء فهم الكتاب، كما حصل بالفعل في بعض الأحيان؟ أفترض أنه من الإنصاف علينا أن نقول أن المسؤولية تقع بشكل جزئي على الكتاب نفسه. كان عليَّ أن أجعل الحجج التي أبنيها أوضح مما فعلت، ولكن بالمقابل علينا أن نتذكر أني كنت لا أزال أتحسس طريقي وقتها من غير أن أكون متأكداً من المكان الذي ستؤدي إليه هذه الحجج. أدرك مثلاً أنه كان يجب أن يقال عن الطقوس أشياء أكثر بكثير مما فعلت في الفصل الثاني من الكتاب مع أني لا أزال أعتقد أننا نحتاج إلى أنساب سلالية أكمل في ما يتعلق بفئة «الطقوس»، والتي أصبحت موضوع التفسير العلمي. إن هذا شيء لم يتنبه إليه النقاد كثيراً، إن المسوحات التي أجريت حول المقاربات المختلفة للطقوس مفيدة ولكنها ليست ما أعنيه بسلالة فئة معينة.

مارتين كريغ: ما هي المشاريع الحالية التي تعمل عليها؟ هل هناك أي شيء يبني على كتاب «السلالات» أو ينطلق منه أو يسير بموازاته؟

طلال أسد: لقد تزايد تفكيري في موضوع الألم والمعاناة والعنف، وخاصة في التفرقة غير الواضحة بين الديني والعلماني، وبين التقاليد والعادات. أنا أحاول أن أفكر في هذه المسائل بالعلاقة مع أوجه من تاريخ حقوق الإنسان الأوروبي والشرق أوسطي، في الماضي وفي الحاضر.

الملـف

التفكير اللاّهوتي عند بول تيليش

لا يصدق المطلق إلا على الله

أنطوني تيسلتون Anthony Thiselton[*]

من يتناول فلسفة بول تيليش بالقراءة والفحص والنقد يكتشف ما تتسم به هذه الفلسفة من جرأة ورؤية نقدية عميقة لتفكيره الديني وتساؤلاته الروحية واللاهوتية. والبيِّن ـ كما سنرى ـ أن موقف الاستقلال الذي اتخذه على التخوم الفاصلة بين الفلسفة واللاّهوت مكّنه من مواجهة هذه المشكلات بكثير من الحرية. وسنلاحظ من خلال أعماله المتميزة كيف جرت مساعيه باتجاهات مختلفة: محاولة عصرنة اللاهوت، وإنهاء التبعية اللاهوتية للأفكار السائدة، واتخاذ موقف الاستقلال الفكري إزاء المناقشات اللاهوتية حول طبيعة المسيح، وإلى ذلك أيضاً، النقد التاريخي للكتاب المقدس، واللاهوت الدفاعي، ومشكلة الانفتاح، والنزعة الفائقة للطبيعة، ومفهوم الخلاص، وعلاقة اللاهوت بالتطور العلمي، ولغة الدين، والسلطة الكنسية الخ.. هذا إلى تأثّره ببعض الفلاسفة حيث نمّى لديه حسّاً نقديّاً، ورؤية معمّقة لأهم المشكلات الدينية واللاهوتية والحضارية في عصره.

المحرر

لا يمكن تصنيف بول تيليش (Paul Tillich 1886 -1965) ضمن فئة محدّدة من فئات اللاهوت المعروفة. هذا لا يعني إنكار أنه يدين بالكثير لشلايرماخر ولغيره من المفكّرين. فهو نفسه يعبرّ عن أسفه لـ «الطريقة الرخيصة والخرقاء في تقسيم اللاهوتيين إلى طبيعيين naturalists وفوق طبيعيين supernaturalists أو ليبراليين وأرثودوكس». من هنا يمكن تحديد مجال واتجاه اهتمامات تيليش من خلال التركيز على أربعة موضوعات في كتاباته.

---

* ـ لاهوتي وأكاديمي بريطاني، له الكثير من المؤلفات في اللاهوت المسيحي وفلسفة الدين.

ـ العنوان الأصلي للمقال: The Theology of Paul Tillich.

ـ نقلاً عن موقع الدراسات الإنجيلية في لندن. http://biblicalstudies.org.uk/

ـ تعريب: طارق عسيلي. مراجعة: د. جاد مقدسي

أولاً، إنّ تيليش يفكّر ويكتب انطلاقاً من كونه متكلماً (مدافعاً) مسيحيّاً Apologist. فهو يحاول أن يدرس المسيحية من الخارج كما يدرسها من الداخل، وهو بالتالي شديد الاهتمام بالأزمات الإنسانية في القرن العشرين. يقول: «إن معظم كتاباتي تحاول تحديد طريقة ارتباط المسيحية بالتراث العلماني»[1]. وقد عُرض أهم مؤلفات تيليش «اللاهوت النسقي» (Systematic Theology) ذي الثلاث مجلدات على شكل خمس مجموعات من الأسئلة والأجوبة صيغت بلغة دفاعية. يبدأ المجلّد الأوّل بنقاش مفصّل للمنهج، يليه أسئلة حول العقل الإنساني، وهذا يوحي بإجابات ترتبط بالوحي. يلي ذلك أسئلة حول «الوجود» اقترُحت لها إجابات رمزية تشير إلى «الإله». في المجلّد الثاني أسئلة عن الوجود المادي ترتبط بأسئلة إضافية تتعلّق بالمسيح بوصفه الوجود الجديد. وأخيراً في المجلد الثالث، غوامض الحياة التي ترتبط بعقيدة الروح؛ وتساؤلات حول معنى التاريخ تجد إجابات لاهوتية في عقائد متعلقة بمملكة الله. ومن الركائز التي تقوم عليها أعمال تيليش أن «الدفاعيات وعلى الرغم مما يكتنفها من غموض تفترض وجود أرضية مشتركة»[2]. بناء على ذلك يعرّف تيليش اللاهوت الدفاعي بأنه لاهوت جوابي answering theology. حيث يقول: «باستخدام منهج التضايف، يستمرّ اللاهوت النسقي على الشكل التالي: إنه يحلّل الحالة الإنسانية التي تُثار منها الأسئلة الوجودية، ويبيّن أن الرموز المستعملة في الرسالة المسيحية تحمل أجوبة عن هذه الأسئلة»[3].

بول تيليش سيرة ذاتية مقتضبة

بول يوهانس أوسكار تيليش (1886- 1965) (Paul.J.O.Tillich) فيلسوف ولاهوتي ألماني، حصل على الدكتوراه في الفلسفة بأطروحته في تطوير فلسفة شلينغ (1911) من جامعة برسلاف، ورُسّم قسيساً عام (1912). كان مدرساً مساعداً بهال في برلين ثم في ماربورغ وأستاذاً في درسدن ثم فرانكفورت حتى هاجر إلى الولايات المتحدة الأميركية بعد أن طرده النازيون عام (1933)، وصار أستاذاً في المعهد اللاهوتي (Union Theological Seminary) في نيويورك ومدرساً في جامعة هارفرد. حصل على جائزة السلام عام(1962) من جانب رابطة الناشرين الألمان، ويعده الكثيرون من أعظم وأبرز فلاسفة المسيحية في القرن العشرين وأحد مؤسسي الانطولوجيا المعاصرة.

---

[1]- P. Tillich, Theology of Culture (New York 1964) p. v. a.

[2]- Tillich, Systematic Theology, vol. 1 (London 1953) p. 6. Hereafter abbreviated as S. T.

[3]- Ibid. p. 70.

لكننا قد نخطئ، إذا تصوّرنا أن تيليش يفرط في العقلانيّة عندما يشخّص أسئلة الإنسان العلماني. ففي أكثر كتبه شعبية «الشجاعة في أن تكون» the courage to be مثلاً، يسبر غور القلق الإنساني حول المصير والموت، وتجربته في الخواء واللاَّمعنى، وفي شعوره بالذنب والإدانة[1]. فلتيليش علاقة مهمّة بالرومانسية، من موسيقى وعمارة وأدب، وبصورة خاصة الرسم الذي يحتل مكانة مهمة في حياته. من هنا لا يشكّل اللاهوت الدفاعي بالنسبة له، على الإطلاق، مسألة تفكير مجرّد. إنّه مهتم بمشاكل الحياة، وليس بالمشاكل الفكرية فحسب، حيث تمثّل مواقفه السياسية المتعاطفة مع الاشتراكية وجهاً من هذا الاهتمام المتعدّد الجوانب.

ثانياً، تيليش مهتم بأن المطلق ينبغي أن يصدق على الله فقط. ويمكن التعبير بشكل أسهل عن هذه النقطة بالطريقة السالبة: لا يمكن إدّعاء الإطلاق أو اللاَّتناهي لأي حقيقة متناهية سواء أكانت شخصاً أو رمزاً أو حدثاً أو حتى كتابة مقدّسة. النعمة غير مقيّدة بأي شكل متناهٍ، سواء أكان كنيسة، أو كتاباً أو سرّاً مقدّساً. والقيمة الأكثر إيجابية لجميع هذه الصيغ الدينية تكمن فقط في إمكان إشارتها إلى المطلق الذي يتجاوز ذواتها. وهذا المبدأ كما سنرى، ينطبق حتى على الصيغ المفهومية الدالة على الله. فلا شيء سوى «الله» الذي هو فوق ووراء هذه الصيغ منزّه عن النقد والنسبوية من بين الموجودات المتناهية الأخرى.

إن الاعتقاد بأن أي شيء في العالم، حتّى التعاليم والكتاب المقدّس والكنيسة، يجب أن يخضع للنقد، يسمّيه تيليش «المبدأ البروتستانتي»، ويجعله محوراً أساسياً في فكره اللاهوتي. فعلى الأقل، يلزم عن مبدإ الإصلاح البروتستانتي أن تكون البروتستانتية نفسها عرضة للمناقشة. هكذا يعلن تيليش «الحاجة لتحوّل ديني وثقافي بروتستانتي عميق واضح... فنهاية المرحلة البروتستانتية هي... ليست العودة إلى المسيحية الأولى، ولا هي خطوة نحو شكل جديد من العلمانية. إنها شيء يتجاوز جميع هذه الأشكال، شكل جديد من المسيحية، يجب توقّعه والتحضير له، لم تتم تسميته بعد»[2].

ثمّة عامل إضافي في إعداد تيليش لمبدإ البروتستانتية، هو حبّه المبكر للبحث الفلسفي. في كتابه Autobiographical Reflections يستذكر كيف ساهمت الفلسفة في مساعدته بمناقشاته اللاهوتية المبكرة مع والده، الذي كان قسّيساً لوثريّاً. فقد بدأ يشعر بضغط هائل جرّاء التحفّظ

[1]- P. Tillich, The Courage to Be (London 1952) especially pp. 37 -59.

[2]- P. Tillich, The Protestant Era, p. xviii.

اللاَّهوتي لوالده الذي كان أيضاً يتبنّى الرؤية اللوثرية الكلاسيكية والتي تفيد بأن أي فلسفة أصيلة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة النابعة من الوحي. يذكر تيليش المدّة الزمنية التي استنفذتها النقاشات الفلسفية بينهما، حتى «من موقع فلسفي مستقل انتشرت حالة الاستقلالية في جميع الاتجاهات»[1]. يصف هذه التجربة بأنها «خرق نحو الاستقلالية التي جعلتني محصّناً من أي نظام فكري أو حياة تطلب التنازل عن هذه الاستقلالية»[2].

ثالثاً، يرى تيليش أنه يؤدّي مهمة وسائطية. فهو يؤكّد على هذا الأمر بشدّة في سيرته الذاتية المطوّلة التي وضع لها عنواناً معبرّاً «على الحدّ» on the boundary. إنه يتمنّى أن يقوم بدور الوسيط أو المترجم على الحدود بين اللاهوت والفلسفة، بين الدين والتراث، بين اللوثرية والاشتراكية، بين الحياة العقلية الألمانية ونظيرتها الأميركية وهلمّ جراّ [3]. يشن تيليش حرباً على الانقسام والتجزئة، فالتشظي والأخذ بالجزئيات وإهمال الكليات بالنسبة لتيليش يُرمز إليه مباشرة بالشيطاني فقط. غايته إذاً، رأب الصدع الذي يحجب الرؤية بطريقة تعيق النظر إلى الحياة والفكر ككل واحد. ويعتقد أن نقصان المعرفة وقلّة الاهتمام يضيّقان آفاقنا لنصل إلى المستوى الذي لا نرى فيه الكليات، بل نرى الأشياء أجزاء مستقلة ومجالات تخصصية. وهذا، بالنسبة لتيليش، يشرح على نحو جزئي، سبب فشل الإنسان الحديث في عصر التكنولوجيا والتخصص، في طرح أسئلة عن الوجود، أو عن الإله الذي يشكّل أساس كل الموجودات.

رابعاً، يمكننا هنا أن نذكر بإيجاز، وكمقدمة لمناقشة لاحقة تتناول محاولات تيليش في أن يعدل بين ثلاث مجموعات من الأفكار التي يستلّها من المفكرين الذين أثّروا فيه. فمن جهة هو مدين جداً لسيكولوجيا يونغ Young، الذي كان لرأيه في الرموز واللاَّوعي أثر عميق في مقاربة تيليش للرموز الدينية. ومن جهة ثانية لا تختلف كليّاً، هو مدين بالكثير إلى نظرية شلايرماخر في التجربة الدينية[4]. يذكرنا كارل براتن Carl Braaten أن تيليش يتذكّر عندما كان شلايرماخر «مرفوضاً كصوفي»[5]. وأخيراً، ومن جهة مختلفة كليّاً أخذ تيليش عن مارتن هايدغر ضروباً من التفكير أو

[1]- P. Tillich, 'Autobiographical Reflection' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.). The Theology of Paul Tillich (New York 1964) p. 8.

[2]- Ibid.

[3]- See the chapter headings of P. Tillich, On the Boundary-An Autobiographical Sketch (Eng. London 1967) which is a revised translation of Part I of The Interpretation of History (New York 1936).

[4]-For Tillich's view of Schleiermacher see especially P. Tillich, Perspectives on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology (London 1967) pp. 90114 .

[5]-Ibid. p. XXX.

الصور المفهومية التي يمكن استخدامها في اللاهوت. أو بدقة أكثر إنه يقبل اقتراح هيدغر أن اللغة حول «الوجود» أو «الإله» سوف تتعالى على مقولات الذات ـ الموضوع في التفكير المفهومي. وهذا يقدّم له مساعدة في محاولته تجنّب الخطاب المعرفي حول الله كبديل للغة الرمزية.

عندما نضع هذه المجموعات الأربع معاً، لن نتفاجأ بتعبير بعضهم عن إعجابه بأعمال تيليش، ولا بأن يرى فيه آخرون عدوّاً للإنجيل. فهناك من اعتبر كتاباته لاهوتاً دفاعيّاً وسائطياً، مثلاً يصف ت. م. غرين T. M. Green تيليش بأنه «اللاهوتي الأكثر تنويراً في زماننا»؛ كما يسمّيه و. م. هارتن W. m. Horton الأمل الأكثر إشراقاً من أجل لاهوت للمصالحة المسكونية[1]. من جهة أخرى، يبرز التفكير في المبدإ البروتستانتي، حيث يعلن كنث هاملتون Kenneth Hamilton أن الشيء الوحيد الذي لم يقصده تيليش مطلقاً هو أن «اللاهوت المسيحي» رسالة سلطوية يجب القبول بها»[2] و«إن فهم نظام تيليش ككل يعني أن نعرف أنه متعارض مع الإنجيل المسيحي»[3]. ومن جديد لن نتفاجأ أن بعض الكتّاب «الروم ـ كاثوليك» سجّلوا الموقف التالي[4]: يضعنا تيليش أمام السؤال التالي: إلى أي حدّ يمكننا توسعة آفاقنا اللاهوتية قبل أن يفقد لاهوتنا مسيحيّته؟ كم من المكوّنات يمكننا ضخُّها في الفكر الديني من قبل أن يصل إلى الانفجار تحت وطأة ضغط هذه المكوّنات؟ بالتأكيد لا ينبغي أن نختلف حول حقيقة أن تيليش كان مدركاً هذه الصعوبات، وأنه قصد تجنّبها. لكن مسألة النية تختلف عن مسألة النجاح.

اللاهوت الدفاعي ومشكلة الانفتاح

لقد أوجزنا في ما مرّ معنا، الخطوط العريضة لمنهج الأسئلة والأجوبة الدفاعية الذي اعتمده تيليش في كتاب اللاهوت النسقي Systematic Theology. والآن يجب أن ندرس بعض العقبات. يؤكّد تيليش بحرية أن لاختيار وصياغة أسئلته تأثيراً واضحاً على شكل ومضمون إجاباته[5]. فهو يصف علاقة السؤال-الجواب هذه بعلاقة التضايف. لكن بهذه الطريقة يثير شكّاً فوريّاً من جهتين. فمن جهة يعتقد كثير من اللاهوتيين أن أسئلة تيليش تحدّد إجاباته بشكل انتقائي وهذا ما يؤدّي إلى التحريف. ومن جهة

[1]-C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit., p. 50 (T. M. Greene), and pp. 43 -44 (W. M. Horton).
[2]-K. Hamilton, The System and the Gospel (London 1963) p. 21.
[3]-Ibid. p. 227.
[4]-See T. A. O'Meara and C. D. Weisser (eds.), Paul Tillich in Catholic Thought (London 1965) e.g. E. D. O'Connor, Paul Tillich: An Impression' p. 33; cf. also pp. 292 -299.
[5] - يرى أحد الكتّب أنه وفقا لتلش يكون السؤال والجواب مترابطان في الشكل ولكن من حيث المضمون يكونان منفصلين ومستقلين؛ cf. B. Martin, Tillich's Doctrine of Man (London 1966) p. 29. But in contrast see S.T. vol. 1, p. 68: 'The method of correlation.

أخرى، يعتقد عدد من الفلاسفة أن المعرفة المسبقة لإجاباته المفترضة تشحن الأسئلة وتوجّه صياغتها.

من خلال توقع هذه الانتقادات، يؤكّد تيليش أن محتويات إجاباته «لا يمكن أن تستمدّ من الأسئلة، أي من تحليل الوجود الإنساني. إنها «منطوقة» للوجود الإنساني من وراء هذا الوجود، وإلا لما كانت أجوبة»[1]. إنه يدعونا لاختبار دفاعياته عن طريق السؤال بانتظام، كما يفعل هو، «هل يمكن للرسالة المسيحية أن تتكيّف مع العقل الغربي من دون أن تفقد خاصيتها الأساسية والفريدة؟[2] يؤكّد أنه «من الضروري أن نسأل في كل مسألة خاصة ما إذا كان انحراف اللاهوت الدفاعي قد أضعف أم لم يضعف الرسالة المسيحية»[3]. لكن في الإجابة، علينا أن نقرّر أن تيليش، انطلاقاً من منهج التضايف، قد صاغ أسئلته بصيغة غير مرضية دائماً للاهوتيين أخرين على الرغم من أنه ينبغي تقدير كل مسألة جزئية بحسب أهليّتها.

لكن المشكلة من جهة الفلسفة مازالت أخطر. فعندما بدأ تيليش بكتابة «اللاهوت النسقي» Systematic Theology عام 1925، قصد التفكير بـ «الفيلسوف» كشخص شديد الاهتمام بنوع من المسائل والمناهج التي عالجها هايدغر في كتاب «الكينونة والزمن». لكننا رغم أن أشهر أعمال تيليش صدرت في مرحلته الأميركية الأخيرة، لا نملك دليلاً يشير إلى أنه غيّر جذريّاً تصوّره للفيلسوف الذي يخاطبه. فإذا قارنّا الفيلسوف في كتابات تيليش مع الفلاسفة الحاليين، سنزداد معرفة أن بعضهم فقط، وربمّا قليل جدّاً منهم، قد يندرج في الفئة التي يقصدها تيليش. بالتأكيد هذا صحيح في بريطانيا وأميركا، حيث يندر وجود فلاسفة مثل هايدغر.

ربما كانت الحقيقة أن تيليش نتيجة للتناقص السريع في الاهتمام بالميتافيزيقا والأنطولوجيا، قد اضطر إلى اتخاذ مواقف فريدة. ففي كتاب «بواعث الإيمان» «Dynamics of faith» مثلاً، أعلن تيليش أن للفيلسوف «تصوراً مأزوماً للكون والإنسان»[4]. فالفلسفة بمعناها الحقيقي يمارسها أناس يتّحد في داخلهم عشق اهتمام مطلق مع ملاحظة جلية ومنفصلة لطريقة تجلّي الحقيقة المطلقة في صيرورات الكون[5]. لكن يبدو أن هذا التعريف للفلسفة لا يصف الموضوع كما يزاوَل عادة في التقليد الأنغلو ـ أميركي.

[1]-S. T. vol. 1, p. 72.

[2]- Ibid. p. 8.

[3]- Ibid. يوجد ملخص مهم لرد تليش في كتاب اللاهوت النسقي Systematic Theology vol. 2 (London 1957) pp. 14 -17.

[4]-P. Tillich, Dynamics of Faith (London 1957) p. 92.

[5]-Ibid.

لو طُلب من الفيلسوف أو السائل أن يضمّ الجدية العاطفية إلى الانفتاح الفكري نحصل على لاهوتي. يقول تيليش: «كل لاهوتي ملتزم ومنعزل فهو دائماً في حالة إيمان وشك. إنه داخل الدائرة اللاهوتية وخارجها»[1]. لا يمكننا الشك في أن تيليش ينوي البقاء جزئيّاً داخل دائرة اللاهوت المسيحي. فمكانته في السياسة الألمانية ورفضه للهتلرية يدلّ على شيء واحد، أنه لا يمكن أبداً أن يتنازل عن منزلته اللاهوتية. ولكن هل يمكن، حقّاً، للاهوتي أن يعيش «في إيمان وشك» في الوقت نفسه؟ يجب الإعتراف بحقيقتين: أولاً، يمكن أن يكون للشك دور تطهيري وإيجابي في اللاهوت والدين من خلال فتح الأفق لإمكانية النقد الذاتي. لو لم يكن الشك موجوداً قط، لما كان بمقدور المرء أن يختبر ويمتحن أفكاره، ولما تسنّى له تطويرها. ثانياً، كل مدافع يقف خارج الدائرة اللاَّهوتية لا يمكن إلا أن يكون متعاطفاً ومؤيّداً. لكن تيليش لا يقول ببساطة «لو كنت خارج الدائرة اللاهوتية...». إنه في الواقع يتوقف هنا. غير أن هذا قد يحصل فقط من خلال إبدال فكرة الإيمان التقليدية بوصفها ثقة والتزام بمفهوم الإيمان المميّز عند تيليش كـ «اهتمام مطلق». في إحدى ندواته الحديثة أبدى ملاحظة حول الالتزام المسيحي: «للكلمة بالنسبة لي وقع سيّئ جداً. أنا لا أحبه... إننا لا نستطيع أن نلزم أنفسنا بشيء على نحو جازم»[2]. مثلاً، إن أيّ ميثاق أبدي «مستحيل، لأنه يعطي للحظة المتناهية التي نريد فيها فعل هذا الالتزام سموّاً مطلقاً على جميع اللحظات اللاحقة في حياتنا»[3]. فطلب الالتزام يعني التغافل عن «نسبية الدين الإنساني»[4].

الله والاهتمام المطلق

إن دون رغبة تيليش بإبدال هذين المفهومين صعوبات كثيرة، خصوصاً في ضوء إعلانه عدم التنازل عن أي جزء من أخبار الكتاب المقدّس»[5] مثلاً، إن لغة بولس الحاسمة حول موت وقيامة المسيح تفقد معناها لو أراد مسيحي الرجوع إلى وجهة نظره المذكورة سابقاً. في المقابل، لا ريب أن بإمكان تيليش أن يبيّن أن بولس بالنسبة لليهود أصبح كاليهود و«لأولئك الخارجين عن القانون أصبحت كواحد خارج القانون» (كورونتس الأولى 20:9-21) لكن بينما يبدو أمر التصدّي لتخلّي

[1]-S.T. vol. 1, p. 13 (Tillich's italics); cf. 1114-.

[2]-D. M. Brown (ed.) Ultimate Concern-Tillich in Dialogue (London 1965) p. 195.

[3]- Ibid.

[4]- P. Tillich, On the Boundary, p. 40; cf. pp. 36 -45.

[5]- Cf. S.T. vol. 1, p. 40ff. لمناقشة موقف تيليش الإيجابي تجاه الكتاب المقدس, cf. also D. H. Kelsey, The Fabric of Paul Tillich's Theology (Yale 1967) pp. 18-. 'Can a Man Serve Two Masters?' in Theology Today, vol. xv (1958) pp. 59 -77.

تيليش عن أهمية الالتزام مغرياً وربما ضروريّاً، إلا أن الأمر الأكثر إلحاحاً هو دراسة ما يقترحه كبديل، أي فكرة الاهتمام المطلق.

ترتبط فكرة الاهتمام المطلق عند تيليش بتصوره للإله، وباعتبارات أخرى تتعلّق باللاهوت الدفاعي. يمكن أن نعرّف بالموضوع من خلال توصيف وجهة نظر دفاعية قد يتعاطف معها حتى أكثر المفكرين تحفّظاً. يفترض تيليش أن الكافر يتصوّر، أحياناً، أنه رفض الله، فقط عندما يرفض صورة طفلية أو مفهوماً وضعه أحد اللاهوتيين. وهو بهذا يعتقد أنه حسم الجدل في مسألة «الله» بشكل نهائي. في حين أن كل ما حسمه هو موقفه من فكرة ما. وهكذا يدعو تيليش الباحث إلى إعادة فتح مسار بحثه على أساس أن فهم الحقيقة الإلهية أعمق من «إله» تعبّر عنه صورة مفهومية جزئية. «قد نكون قادرين على طرده من وعينا لمدة من الزمن... وعلى مناقشة عدم وجوده باقناع... لكن في النهاية سنعرف إنه ليس هو من رفضنا ونسينا، بل صورة مشوّهة عنه»[1]. ولكي يتخلّص تيليش من هذه الصور المشوّهة يحاول إعادة ترتيب بعض الرموز التقليدية المتعلقة بالله. إذاً، يمكن فقط من خلال استعمال مجموعة من الرموز الخلاقة بما يكفي، والمرنة و«غير المطلقة» اجتناب الخلط بين «الله» وغيره من «الآلهة».

غير أن الحجّة نفسها يمكن أن تُقلب رأساً على عقب، وتنطبق بالمستوى نفسه والتأثير على موقف المؤمن. وبالضبط كما نستطيع دفع غير المؤمن إلى رفض مجرّد رمز، كذلك نستطيع دفع المؤمن إلى قبول مجرّد رمز، بوضع الرمز مكان الله. فكلّما وجد الرمز مزيداً من القبول، كلّما ازداد المأزق حرَجاً. فمجرّد الرضا بالرمز الديني، لا يضمن بالضرورة صدقاً يصل إلى مستوى يتجاوز الحالة النفسية. إن تيليش مدرك تماماً لهذا الخطر، لذلك يصفه بالوثنية من دون أية مراعاة. ويعلن بصراحة أن «الإله الذي يمكننا تحمّله بسهولة، والإله الذي لا نضطر إلى إخفائه، والإله الذي لا نكرهه في بعض اللحظات... ليس إلهاً البتّة»[2].

بالتأكيد تيليش ليس فريداً في عرض هذه المسألة[3]. لكن الإجابة التي يقدمها تنطوي على إعادة تعريف اللاهوت بصورة جذرية. فعنوان أحد كتبه «زعزعة الأسس» the shaking of the foundations يعبّر عن وجهة نظر المؤمن، وهذا بالضبط ما يريده تيليش. إنه يرغب أن يصدمه

[1]- P. Tillich, The Shaking of the Foundations (London, 1962) p. 49.

[2]-Ibid. p. 50.

[3]- نفس الملاحظة صدرت عن عدد من الكتاب مثل:

Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison (Fontana ed. 1963) pp. 9495- and 107 -108.

بتقدير الموقف من زاوية مختلفة تماماً. يؤكّد تيليش أن سؤال ما هي العقيدة التي على المرء الإيمان بها؟ أو أي دين عليه أن يعتنق؟ لن يحلّ المشكلة؛ لأن أي إنسان يمكن أن يفكر في أسباب تؤدّي إلى اعتناق عقيدة جذّابة بما يكفي. فما يهمّ وما ينبغي أخذه بالحسبان هو موقف المرء تجاه ما يؤمن به. فلا يمكن تجنّب الوثنية إلا إذا كان هذا الموقف هو «اهتمام مطلق». إذا عبرّ هذا عن وجهة نظره يكون كل شيء في موضعه. إذ مهما كان مضمون إيمانه النوعي، فإذا كان يوصل إلى اهتمام مطلق. فهو يًشكل رموزاً صالحة توصله إلى الله الذي يسمو على أي إله.

يشكّل «الاهتمام المطلق» مصطلحاً تقنيّاً في مفردات تيليش. يعمل أحياناً أكثر من مجرد مرادف للإيمان. فهو يقول: «الإيمان هو حالة من الاهتمام المطلق؛ فديناميات الإيمان هي ديناميات الاهتمام المطلق للإنسان»[1]. لكن الإيمان يعني، أيضاً، أكثر من ذلك. يؤكّد تيليش أنه يشير إلى الموقف الإيماني للإنسان وإلى موضوع الإيمان المقدّس معاً، فهو يعتقد أنّ «فعل الإيمان المطلق والمطلق في فعل الايمان متطابقان ومتّحدان»[2].

تمسّك ناقدو تيليش، وبشيء من الإنصاف، بهذه العبارة كنموذج متعمّد للغموض الذي صاغه تيليش ليستخدمه في دعم مواقفه اللاهوتية. فإذا رغب أحد بالدفاع عنه أو بفهمه بطريقة فيها تعاطف، قد لا يستطيع شرح العبارة إلا بشكل مخالف لخلفية تصوّر تيليش للمقدّس وللعلاقة بتجارب تيليش الأولى. فهو يستذكر في سيرته الذاتية «autobiographical Reflections» الكنيسة القوطية Gothic church الجميلة التي شغل فيها والده موقع أحد الآباء الناجحين، كما يتذكر الأشخاص والمدرسة التابعة للكنيسة. كما أنه يشرح كيف منحته هذه البيئة شعوراً بالقدسية، تجربة يصفها في ما بعد بأنها لا تقل عن كونها «أساس كل أعمالي الدينية واللاهوتية». ثم يتابع «عندما قرأت للمرة الأولى كتاب «فكرة القدسي» The Idea of the Holy لرودولف أوتو Rudolf Otto فهمته مباشرة على ضوء تلك التجارب القديمة... حدّدتُ منهجي في فلسفة الدين، حيث بدأت باختبارات للقدسي ثم ارتقيت إلى فكرة الله، لا بالطريقة المعكوسة»[3].

كل ما مر يساعدنا في أن نفهم لماذا عرّف تيليش الاهتمام المطلق بغموض متعمّد. فهو يتبنّى نفس مواقف أوتو وشلاير ماخر الدينية نفسها. يتطلّب وصف أوتو للقدسي وصفاً للمواقف والمشاعر الإنسانية تجاه القدسي. لكن أوتو يؤكّد أن هذه المواقف تشير إلى شيء يتجاوز

[1]-P. Tillich, Dynamics of Faith p. 1.

[2]-Ibid. p. 11.

[3]-P. Tillich, 'Autobiographical Reflections' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit., p. 6.

الإنسان ذاته. هنا يعترض تيليش، ففي هذه النقطة بالتحديد تمّت إساءة فهم شلايرماخر بشكل كبير»[1]. إن تصوره لـ «للشعور» في الدين لم يكن قط «مجرّد» شعور، بل كان شعورًا موجّهًا إلهيّاً، إنه شعور بالمطلق. كما أن هايدغر يعالج الموضوع نفسَه. فقط لأن المشاعر أصبحت تُرى كـ «مجرّد» مشاعر، وجد نفسه مكرهاً على صياغة مصطلحات مثل «الحالة الشعورية» أو «القلق الوجودي». إذاً، تيليش ليس فريداً بإصراره على عدم إمكان تجنّب هذا الغموض، لكن هذا يضعه قطعاً في صفّ أوتو وشلايرماخر.

وهذا لا بدّ أن يثير مشاكل هائلة تتعلق بمحاولة التمييز بين التصوّر «الصحيح» لله والتصورات الخاطئة. على الأقل هذا ما يحصل من وجهة نظر الأرثوذوكس أو التقليديين. إذ لم يعد لدينا معيار لاهوتي يتعلّق بالمضمون المعرفي العقلي. لكن الله موجود مهما كان موضوع الاهتمام المطلق؛ إنه موجود مهما كان مصدر اختبار القدسي. هنا يكتب تيليش: «الله هو الاسم الذي لأجله يهتم الإنسان على نحو مطلق. هذا لا يعني أن هناك أولاً موجوداً يُدْعى «الله» ثم يطلب من الإنسان أن يهتم به اهتماما مطلقاً. بل يعني أن أي أمر يهمّ الإنسان على نحو مطلق يصير إلهاً بالنسبة إليه»[2]. لكن رغم ما في هذا الرأي من مشاكل من وجهة نظر أرثوذوكسية، إلا أنه ينسجم كليّاً مع نظام تيليش اللاَّهوتي. لا حاجة لأن نعتبر أن مفردات الاهتمام المطلق متناقضة بحيث لا يمكن للمرء أن يختار منها إلا واحدة. لكن ليس فيها واحدة تتماهى حرفيّاً مع «الله». يمكننا اختبار مواضيع الاهتمام المطلق على أساس معيار واحد فقط، وهو أنه ينبغي لها أن تشير إلى ما يتجاوزها. وعندما يفقد أي موضوع هذه الخاصِّية يفقد مقامه كاهتمام مطلق. وهذا ما يزيد في إيضاح سبب عدم مطابقة تيليش للاهتمام المطلق بجانب ثابت من العقيدة. إذ إن اهتمام الإنسان بمعتقد يمكن أن يصبح بذاته غاية، وبذلك يمكن أن يتوقف عن الإشارة إلى الله. لكن «اللاّهوت البروتستانتي» الذي بقي عليه تيليش «يعترض باسم مبدإ البروتستانتية على تماهي اهتمامنا المطلق مع أي مخلوق كنسي، بما في ذلك الكتاب المقدس»[3]. بدل ذلك يقترح ما يسميه «معياران أساسيان لكل لاهوت» أولاً، «إن موضوع اللاهوت هو ما يهمنا اهتماماً مطلقاً. فالقضايا اللاهوتية هي فقط القضايا التي تتعامل مع موضوعها على قدر قابليته لأن يصير اهتماماً مطلقاً بالنسبة لنا»[4]. ومعياره الثاني، ببساطة، يربط الاهتمام المطلق بـ «الوجود أو اللاوجود». «فاهتمامنا المطلق هو الذي يحدد وجودنا أو

[1]-S.T. vol. 1, pp. 18, 47 and 170; cf. J. Macquarrie Studies in Christian Existentialism (London 1966) pp. 31 -42.
[2]-S.T. vol. 1, p. 234.
[3]-Ibid. p. 42.
[4]-Ibid. p. 15 (Tillich's italics) cf. pp. 14 -18.

عدم وجودنا. والقضايا اللاَّهوتية هي فقط القضايا التي تتعامل مع موضوعها بقدر ما يصبح مسألة وجود أو لا وجود بالنسبة لنا»[1].

«الوجود» و«اللاَّوجود» في معجم تيليش يتشاركان بوظائف ذات هدف مزدوج تشبه وظائف «الاهتمام المطلق». فأحياناً يتضمّن «الوجود» معنًى أوّليّاً هو الشعور بالتغلّب على الشك أو القلق، في حين أن «اللاَّوجود» يصف شعور الإنسان بأن ثمّة خطراً يتهدّد وجوده. من جهة أخرى «الوجود» و«اللاَّوجود» يدلّان على حقائق تتجاوز الإنسان حيث يفترض أن تنبثق تلك المشاعر.

غير أن الاهتمام المطلق في فكر تيليش يشكّل مقولة أوسع من المقدّس. يبدو أحياناً كأنه يمثل أي اهتمام يستحوذ على الإنسان ويوحّد كل طاقاته ومطامحه في مطلب أو هدف شامل. وعلى هذا الأساس يقارن في إحدى عِظاته بين اهتمام مريم بـ «الشيء الواحد»؛ واهتمام مارتا بأشياء كثيرة»[2]. لكن ألا يمكن لهذا الاهتمام أن يشمل بعض الأنظمة الشمولية كالماركسية مثلاً؟

كان تيليش يستبق هذا النوع من الحرج، فهو في مكان آخر يعرّف الاهتمام المطلق بأنه «الترجمة المجرّدة للوصية الكبرى: «الرب، ربنا، الرب واحد؛ أحبب الرَّبَّ إلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ، وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ، وَمِنْ كُلِّ قُدْرَتِكَ، وَمِنْ كُلِّ فِكْرِكَ»[3]. لكن وكما يرى تيليش، فإن هذه «الترجمة» للاهتمام المطلق ما زالت تغطّي مجالاً ملحوظاً من المواقف. يقول في تعليق له: «لقد شرحتها في بعض الأحيان بنجاح... كما يُعامل شيء بجدية مطلقة... مثلاً، ما هو الشيء الذي يمكن أن تكون جاهزاً لتتألم أو حتى لتموت لأجله؟»[4] ثم يتابع «سوف تكتشف أنه حتى الساخر يأخذ سخريته بجدية مطلقة، ويمكن الحديث عن آخرين ممن قد يكونون طبيعيين naturalists ماديين شيوعيين أو أي شيء آخر»[5]. يعتقد تيليش، عمليّاً، أن موضوعات الاهتمام المطلق تحقّق شرطين: فمن جهة، ينبغي أن يكون لها خصائص يكون الإنسان مستعدًّا للتضحية بكل شيء من أجلها. لكن من جهة أخرى، ينبغي أن تشير بعيداً عن ذواتها إلى شيء يتجاوز هذه الذوات. وانطلاقاً من المرجعية الخاصة للشرط الثاني يرجع تيليش إلى المسيحية.

[1]-Ibid. p. 17 (his italics).
[2]-P. Tillich, The New Being (London 1956) pp. 152160-; cf. D. M. Brown (ed.) op. cit., p. 7ff.
[3]-S.T. vol. 1, p. 14.
[4]-In D. M. Brown (ed.) op. cit., pp. 7 - 8.
[5]-Ibid. p. 8.

الله والإيمان المسيحي

إذا حدّد تيليش «المعيار لكل لاهوت» على أساس الشكل لا المضمون، فكيف يمكننا التحدّث عن تميّز، بل فرادة الإيمان المسيحي؟ بالرجوع مجدّداً إلى شلاير ماخر، يقول إن «اللاهوت التحرّري محقّ في رفضه زعم أيّ دين من الأديان الخاتمية أو الأفضلية»[1]. حتى أن تيليش تتبّع التسلسل المنطقي لهذا الزعم مشكّكاً بمحاولات المبشّرين المسيحيين تحويل الناس عن أديانهم[2]. فهو يستنتج أن «المسيحية كمسيحية لا هي خاتمة ولا هي عالمية. أمّا بالنسبة لما تشهد عليه فهو خاتم وعالمي»[3].

لكن تيليش يزعم أنه يكتب بوصفه مدافعاً مسيحيّاً. فهو يعتقد أن «اللاهوت الدفاعي يجب أن يبيّن أن المسارات البارزة في جميع الأديان والثقافات تسير باتجاه الحلّ المسيحي»[4]. ثم يضيف، «للاهوت المسيحي أساس يتسامى بإطلاق على كل الأسس في تاريخ الدين وهو ما يمكن وسمه بـ «اللاهوت»[5]. هذا الأساس هو ظهور يسوع بصفة المسيح[6]. برأي تيليش تشكّل رمزية الصليب تعبيراً متسامياً لا يعلى عليه عن الاهتمام المطلق. فبموته على الصليب، وفي الحياة التي كانت متوجّهة كليّاً إليه، وجّه يسوع بوصفه مسيحاً بعيداً عن نفسه، وإلى ما وراء وجوده المحدود المتمثّل بيسوع الناصري. يقول تيليش «المسيح هو المسيح فقط لأنه لم يطلب مساواته بالله، بل تبرّأ من هذا... واللاهوت المسيحي يمكنه تأكيد نهائية الوحي في يسوع بوصفه المسيح، فقط على هذا الأساس»[7].

هذا يعني أن المسيحية في تأويل تيليش تكون مطلقة فقط بقدر ما تنكر الإطلاق عن نفسها، على فرض اتّباع مثل يسوع في إشارته لله وحده. يقرّ تيليش أن هذا الأمر يتضمّن توتراً، يسمّيه «التوتر بين المسيحية كدين والمسيحية كنفي للدين»[8]. إلا أنه يبيّنّ أن هذا انعكاس لمفارقة الصليب. فرمز الصليب يعبرّ عن قبول الإنسان بمحدوديته ويؤكّد إطلاق الله وحده[9].

---

[1]-S.T. vol. 1, p. 150.

[2]-P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions (Columbia, USA 1964) pp. 94 - 95.

[3]-S.T. volt, p. 150.

[4]-Ibid. p. 18.

[5]-Ibid. p. 21.

[6]-Cf. P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions, p. 79.

[7]-S.T. vol. 1, p. 149.

[8]-P. Tillich, Christianity and the Encounter of World Religions, p. 81.

[9]-Cf. S.T. vol. 1, pp. 147ff. and vol. 2, pp. 182 ff.

يقدّم تيليش دعماً لهذا التأويل للمسيحية من عقيدة التبرير بواسطة النعمة من خلال الإيمان[1] واصفاً ذلك بأنه: «المقولة التي تصمد بها البروتستانتية أو تسقط» وبأنه «المبدأ الذي يتخلّل كل دفاع في النظام اللاَّهوتي»[2]. وفقاً لرواية تيليش لهذا التعليم، فإن ذلك يعني أن الانتماء لأي معتقد، إضافة إلى أنه لا يقدّم شيئاً لوقوف الإنسان مع الله، يجب أيضاً الشك فيه كادعاء ديني مزيّف أو كعمل فكري جيّد. فهو يؤكّد أن الله «لا يمكن إدراكه بالعمل الفكري كما لا يمكن الوصول إليه بالعمل الأخلاقي»[3]. وكل ما يهم هو أن «على الانسان أن يقبل أنه مقبول وعليه القبول بالقبول»[4].

ينبغي القول ـ وبعد تجاوز أن هذه الحجة غير مقنعة ـ في هذه النقطة كما في بعض النقاط وغيرها، أن تيليش، وبغياب أي حس نقدي، يحذو حذو معلّمه اللاهوتي مارتن كاهلر Martin Kähler [5]. يؤكّد كاهلر أنه لا يمكن القول أن تبرير الإيمان يرتبط بالمعرفة التاريخية أو اللاهوتية، لأنه في هذه الحالة قد يكون للمثقّف أفضلية على أبسط المؤمنين المسيحيين. لكن ادّعاء أن تبرير الإيمان يحوي عنصر اعتقاد عقلاني لا يعني أن الممارسة تحوّل الإيمان إلى عمل[6]. الكاتب للعبرانيين لا يطرح مبدأ استحقاق مقنّع عندما يعلن أن «من يقبل على الله عليه أن يؤمن أنه موجود...» (عبرانيون 11:6)؛ إنه ببساطة يكشف جزءاً من معنى الإقبال على الله. وعلى نحو مشابه، القول إن الإيمان يحوي عنصر اعتقاد لا يعنى جعل الإيمان نوعاً خاصّاً من العمل، بل شرح لجزء مما يشتمل عليه التبرير بالإيمان. الإيمان بيسوع المسيح كربّ يصبح بلا معنى إذا لم يحمل معه مضمون إيمان معرفي بيسوع المسيح.

وكما أن المسيح بالنسبة لتيليش هو مطلق فقط بمقدار ما يشير بعيداً عن نفسه إلى الله، إذاً لا شيء يمكن أن يقال عن الله ذاته الذي هو «مطلق» باستثناء أن الله هو «الوجود ذاته». «لا شيء آخر غير رمزي يمكن أن يقال عن الله بوصفه الله»[7]. يحاول تيليش أن يكون عادلاً مع ألوهة الله

[1]-Cf. S.T. vol. 2, pp. 204207-, and Systematic Theology vol. 3 (London 1964) pp. 238 - 243.

[2]-S.T. vol. 3, p. 238.

[3]-Ibid. p. 242.

[4]-S.T. vol. 2, p. 206.

[5]-Cf. P. Tillich, On the Boundary, pp. 4749- (or The Interpretation of History, p. 32). Paul Althaus exposes the difficulties of Kahler's position in an excellent essay 'Fact and Faith in the Kerygma' in C. F. H. Henry (ed.), Jesus of Nazareth: Saviour and Lord (London 1966) pp. 201 - 212. Several other essays in this book relate to this question.

[6]-Cf. D. E. H. Whiteley, The Theology of St. Paul (Oxford 1964) pp. 161 - 5.

[7]-S.T. vol. 1, p. 265; cf. especially pp. 234 - 279. Tillich summarises the basic points in S.T. vol. 2, pp. 511-, and in Theology in Culture, pp. 59ff.

مع هذه الغيرية المتعالية. فالله ليس ذاك النوع من الوجود الذي يمكن الحديث عنه بالمصطلحات نفسها التي نستخدمها للكائنات. بالتالي يكتب تيليش: «وجود الله لا يمكن فهمه كوجود كائن إلى جانب الكائنات أو فوقها. إذا كان الله موجوداً بهذا المعنى يكون عرضة للمقولات المتناهية خاصة مقولتي الجوهر والمكان. حتى لو سمّي «الموجود الأسمى» بمعنى الوجود «الأكمل» و«الأقوى» فإن الوضع لا يتغيّر. فعند تطبيق صيغ التفضيل على الله تصبح صيغاً تصغيرية. إنهم يضعونه في مستوى الموجودات الأخرى عندما يرفعونه فوقها جميعها؟»[1].

لهذا السبب لا يستطيع تيليش قبول ما يسميه التصوّر «فوق الطبيعي» لله. إذ وفقاً لهذا التصوّر، فإن الله أوجد الكون في لحظة معيّنة، وهو يديره وفقاً لخطّة، ويتدخّل بين الحين والآخر في مجريات أحداثه العادية[2]. يعلّق تيليش: «الحجّة الرئيسية ضده هي أنه يحوّل لاتناهي الله إلى تناهٍ هو مجرّد امتداد للمقولات المتناهية.»[3] لكن تيليش يرفض بالمستوى نفسه المذهب الطبيعي أو وحدة الوجود. لا ينبغي أن يتماهى الله مع مجموعية الأشياء، لأن هذا أيضاً سينفي المسافة المتناهية بين الكل المتناهي للأشياء وأساسها اللامتناهي»[4]. المقصد الأساسي لعقيدته في الله هو صياغة وجهة نظر ثالثة «تجاوز المذهب الطبيعي ومذهب ما فوق الطبيعة».

لكن هل يمكن اعتبار المسألة التي يطرحها تيليش والحل الذي اقترحه جديدين؟ كان الفلاسفة اللاهوتون مدركين دائماً لحقيقة أننا إذا أردنا أن نكون عادلين مع التعالي الإلهي، فعلينا ألا نفكر بالله كأنه شيء من الأشياء الأخرى في عالمه هو، ولا كموجود خارج الكون تماماً، وبالتالي لا علاقة له به. يؤكّد تيليش أن الأدلة والبراهين التقليدية على وجود الله تقدّم خدمة جليلة في الطرح الحاد لهذه المعضلة. إلا أنه يذهب إلى ما لم يذهب إليه أكثر اللاهوتيين عندما يبيّن أننا إذا أردنا أن نجعل الله موضوعاً للتفكير المفهومي علينا وضعه في العالم كأي مخلوق من مخلوقاته الأخرى. فقد قال: «في الحقل المعرفي، كل ما يوجّه إليه الفعل المعرفي يعتبر موضوعاً سواء أكان إلهاً أم حجراً. فخطورة التشيّؤ أنه أبعد ما يكون عن المنطق... فلو أدخلنا الله في بنية الذات ـ الموضوع للوجود، لا يعود الإله الذي هو الله بحق»[5].

---

[1]-S.T. vol. 1, p. 261.
[2]-S.T. vol. 2, p. 6.
[3]-Ibid.
[4]-Ibid. p. 7.
[5]-S.T. vol. 1, p. 191.

الرموز الدينية

بالطبع قبِل تيليش بمصطلحات المسألة كما صاغها مارتن هايدغر. لذلك من الأهمية بمكان ملاحظة أن ما يدعوه إلحاداً، لا يندرج في سياق اللاهوت، بل في سياق الأسئلة الفلسفية حول صياغة المفاهيم، أو المقولات الفكرية. لهذا يصرّ تيليش على أن «الاستدلال على وجود الله يعني إنكاره»[1]. نحن لا «نعرف» الله بالتفكير المفهومي، بل بالاهتمام المطلق. هذا أحد أسباب استخدام لغة الرموز الدينية في الحديث عن الله بدل الخطاب المعرفي.

يفضّل تيليش التحدّث عن اللغة الدينية بمصطلحات رمزية أكثر من التحدّث عنها بالأمثلة أو بالخطاب التشبيهي. ولذلك سببان: أولاً، إن استخدام التشبيه يشتمل على خطاب معرفي يُحكى فيه عن الله من خلال استخدام المفاهيم. لكن كما سبق ورأينا أن الله من وجهة نظر تيليش لا يبقى «الله» عندما نحاول وصفه أو عندما ندافع عنه بواسطة المفاهيم. إذ يُفترض تجنّب هذه المشكلة عند استخدام الرموز، «الرموز الدينية... هي تمثّلات لِما يتجاوز الدائرة المفهومية بشكل لا مشروط... الرموز الدينية تمثّل المتعالي...إنها لا تجعل الله جزءاً من العالم المادي»[2]. إنها تتعالى على الحقل «المقسوم بين الذاتية والموضوعية»[3].

ثانياً، رغم الغموض الذي يلفّ المسألة، نجد أن تيليش مدين كثيراً لعلم النفس اليونغي psychology of Jung. يعتقد يونغ أن الإنسان الحديث يعاني من شحّ الرموز. فإن جزءاً من مرض واضطراب الوعي الحديث ينبعث من فساد الصور والرموز التي كان لها في الماضي قوة حيوية. يبيّن يونغ أن النتيجة النهائية لهذا الاتجاه، سوف تكون شللاً وتعطّلاً؛ لأن الرموز حيوية من أجل التفاعل الضروري بين الوعي واللاوعي. هكذا يؤكّد تيليش، تماشياً مع يونغ، أن السر المقدّس، بخلاف الكلمة المجرّدة، إذا كان حيّاً، يستحوذ على لاوعينا وعلى وجودنا الواعي. فهو يستحوذ على الأساس الخلاق لوجودنا»[4]. وبما أن الله أيضاً بالنسبة لتيليش، أساس لوجودنا، نستطيع القول أنّ الرمز الذي يتغلغل إلى لاوعينا يدل على الله. عندما تُوضَع هاتان المجموعتان من الاعتبارات جانباً لن يكون مفاجئاً عندما يؤكّد تيليش أن «مرتكز عقيدتي

[1]-Ibid. p. 227.

[2]-P. Tillich, 'The Religious Symbol' inS. Hook (ed.) Religious Experience and Truth (Edinburgh 1962) p. 303.

[3]-Ibid.

[4]-P. Tillich, The Shaking of the Foundations, p. 86; cf. F. W. Dillistone, Christianity and Symbolism (London 1955) pp. 285 - 290.

اللاهوتية في العلم هو مفهوم الرمز»[1]. «الرموز الدينية... هي الطريقة الوحيدة التي يعبرّ الدين من خلالها عن نفسه مباشرة»[2].

يقدّم تيليش عدداً من التقريرات المتشابهة عن الرموز، في كل واحد منها يضع نفس الخمس أو الست خصائص نفسِها للرموز في قائمة. أولاً، الرمز وكأيّ علامة عادية يمثل شيئاً مغايراً، ومن هنا فهو يشير إلى ما وراء ذاته. لكن ثانياً، الرمز يختلف عن العلامات التقليدية، لأنها يُفترض أن «تشارك في ما تشير إليه»[3]. وبمحاولة لشرح هذه الفكرة الغامضة يبينّ تيليش من خلال تشبيهٍ كيف أن العَلَم «يشارك في» كرامة الأمة. (ربمّا علينا التفكير هنا بصورة خاصة في مكانة العلم في الحياة الأميركية.) وهذا بدوره يوحي بميزة ثالثة، يصفها تيليش بـ «الوظيفة الأساسية للرمز، أي فتح مستويات الواقع التي تكون مخفيّة والتي لا يمكن إدراكها بأي طريقة أخرى»[4].

بالنظر إلى تأثير الرموز على لغة الدين علينا أن نفحص عن قرب ما يؤثّر في هذه المسألة. يضرب تيليش مثلاً من المجال الفني، عندما يعلّق على منظر طبيعيّ لروبنز Rubens: «ما يحاول هذا الرسم إيصاله لك لا يمكن التعبير عنه بأي طريقة أخرى غير الرسم»[5]. ثم يتابع، «الأمر نفسه يصحّ أيضاً في علاقة الشعر بالفلسفة. قد يكون الجمال غالباً في التشويش على المسألة من خلال إقحام عدد كبير من المفاهيم الفلسفية في القصيدة. والآن المشكلة الحقيقية هي؛ أن المرء لا يستطيع فعل ذلك. فإذا استعمل اللغة الفلسفية أو اللغة العلمية، فإن هذه اللغة لا تستطيع التوسط في إيصال الأمرَ نفسَه الذي تتوسط في إيصاله لغة الشعر من دون مزجها بأي لغة أخرى»[6].

في هذه الحالة، ماذا يمكن أن نقول عن إنسان لا يكترث للمواضيع الجمالية؟ يجيب تيليش، بتحديد ميزة خامسة للرموز. وكما أشرنا سابقاً فإنّ الرمز يتغلغل عميقاً في اللاوعي. إذا كان الرمز صحيحاً للإنسانِ المعنيِّ، فهو يستطيع أن يحدث فعل الدلالة التي يقتضيها. وهكذا يؤكّد تيليش «لكل رمز حدّان: الانفتاح على الواقع، والانفتاح على الروح»[7]. «إنه يستكشف الأعماق المخفية لوجودنا»[8]. وعلى هذا الأساس «لكل رمز وظيفة خاصة وحصرية ولا يمكن إبدالها برموز أكثر

[1]-P. Tillich, 'Reply to Interpretation and Criticism' in C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.) op. cit. p. 333.
[2]-P. Tillich, 'The Mean~ng and Justification of Religious Symbols' inS. Hook (ed.) op. cit. p. 3.
[3]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 42; cf. Theology of Culture, pp. 5455-.
[4]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 56.
[5]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 57.
[6]-Ibid.
[7]-Ibid.
[8]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 43.

أو أقل مناسبة»[1]. كما يمكن أن تكون الرموز مرعبة بقدرتها. فهي تستطيع أن تخلق أو تدمّر، وتستطيع تضميد الجروح وتوحيد الحياة وجعلها أكثر استقراراً. لكنها تستطيع أيضاً إفساد الحياة وزعزعة استقرارها.

تتعلّق علامتا الرمز الخامسة والسادسة بولادته واحتمال اضمحلاله. ينجذب تيليش بشدة إلى علم النفس الحديث، خاصة كما قلنا سابقاً، إلى أعمال يونغ. فهو يعتقد أن الرموز «تنمو في اللاَّوعي الفردي أو الجمعي، ولا يمكن أن تؤدّي وظيفتها من غير أن تكون مقبولة من البعد اللاواعي لوجودنا... إنها كالموجودات الحيّة، تحيا وتموت»[2]. وهذا ينطبق على الرموز الدينية: «الرموز الدينية تنفتح على تجربة العمق في نفس الإنسان. إذا توقّف رمز ديني عن أداء وظيفته، فإنه يموت»[3]. وهكذا بالعادة، تتطلّب العلاقة المتغيرة مع الله رموزاً دينية جديدة. وقد يكون البديل أن يكون التغيير مطلب وجهات نظر ثقافية جديدة، وكمثال على ذلك، عندما يكون لـ «ملك» دلالة غير مرغوبة في جمهورية متطرفة.

سنجد صعوبات كبيرة في نظرية الرموز عند تيليش إذا تمّ تبنّيها كنظرية شاملة للغة تتعلّق بالله. لا أحد يشكّ في قدرة الرموز، أو قيمتها كوسيلة لغوية مكمِّلة تساعد في إيصال ما يمكن إيصاله بطريقة مختلفة عن الخطاب المعرفي. لكن تيليش يرى في الرموز ركيزة لفكره اللاهوتي. فلاهوته يدعم ويرسّخ نظريته في الرموز الدينية والعكس صحيح. أرغب أن أعلن، وسوف أحاول الآن أن أبيّن، أن تقرير تيليش عن اللغة الدينية لفت الانتباه بشدّة إلى الصعوبات التي تكتنف جديّاً نظامه اللاهوتي.

بعض المشاكل الكبيرة

في البداية يؤكّد تيليش أن الرموز الدينية لا يمكن أن توصل «معلومات عمّا فعله الله في الماضي ولا عمّا سيفعله في المستقبل»[4]. لا تمكّننا الرموز من كتابة تقارير عن الأحداث التاريخية؛ فهي «بمنأى عن أي نقد تجريبي»[5].

لكن موقف تيليش العام من التاريخ، ومن المسيحية بوصفها الإبلاغ عن الأحداث التاريخية، لا يخلو من التباس. غير أن لاهوته عن المسيح بوصفه الوجود الجديد يفترض مسبقاً التجسد: «يسوع بوصفه مسيحاً هو... حقيقة تاريخية»[6]. لكن من جهة أخرى، وتأثّراً بتشاؤم ألبرت شفيتزر

[1]-P. Tillich, Theology of Culture, pp. 5758-.
[2]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 43.
[3]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 59.
[4]-P. Tillich, Dynamics of Faith, p. 47.
[5]-P. Tillich, Theology of Culture, p. 65.
[6]-S.T. vol. 2, p. 113.

Albert Sweitzer حول أسئلة تتعلّق بيسوع التاريخي، كلف نفسه بمهمة السؤال: «كيف يمكن تصوير الإيمان المسيحي إذا صار لاوجود يسوع التاريخي غير ممكناً من وجهة نظر تاريخية»[1]. يبدو أنه يسلّم بأن شيئاً ما سيبقى يمكن تسميته الإيمان المسيحي. فهو يقول «عندما يضمن الإيمان المسيحي حياة شخصية يقهر فيها الوجودُ الجديدُ الوجودَ القديمَ، فإنه لا يضمن أن يكون اسمه يسوع الناصري»[2]. ومن هنا فإن استحالة استخدام الرموز لإنتاج عبارات معرفية حول أفعال الله بشخص يسوع لا يقلق تيليش، بل ينسجم مع مجمل مقاربته ويدعمها. ولكن إذا كانت الرموز «هي الطريقة الوحيدة التي يمكن للدين أن يعبّر من خلالها عن نفسه» سيشكّل هذا الفراغ اللغوي صعوبة جدية لأولئك الذين يتبنّون تراثاً لاهوتيّاً أرثوذوكسيّاً في إعلان أن أفعال الله الخلاصية في التاريخ أساسية للتواصل والتعبير عن الإيمان المسيحي.

إن حقيقة عدم قدرة الرموز الدينية على إيصال أوصاف الحوادث التاريخية، يشكّل جزءاً من مشكلة أكبر سببها موقف تيليش من المفاهيم وصياغة المفاهيم. فهل يمكن وجود شكل من اللغة لا يستدعي صياغة مفهومية؟ يثير هذا السؤال بعض المشاكل المعقدة جدًّا التي لا ينبغي الخلط بينها وبين غيرها من المشاكل.

أولاً، إحدى أهم البديهيات في الألسنيات العامة منذ أعمال فرديناند وسوسير عام 1900 على الأقل، هي أن للغة وظيفةً، أو أنّ لها معانيَ تقوم على التعاقد. فليس ثمّة انطباق «طبيعي» بين اللغة والواقع، وإلّا لإستَحال شرح ظواهر مثل الاشتراكات اللفظية (حيث يكون للّفظ الواحد معان عدةٌ مختلفةٌ)، والانسجام، والاعتباطية في قواعد النحو، والتغيّر التاريخي للّغة، والحقيقة الأوّلية أن كلمات مختلفة تعبّر عن شيء واحد في لغات مختلفة. يؤكد دي سوسير أن المبدأ الأول للدراسة اللغوية هو «اعتباطية الإشارات»[3] لقد أكّدت على أهمية هذا التصور بالنسبة للاهوت في مقالة نشرت في مكان آخر[4]. لكن محاولة تيليش تجاوز المفهمة في اللغة الدينية ترتكز جزئيّاً على اعتقاده أن الرموز «تُشارِك في» ما ترمز إليه. بكلام آخر، إنه يعتقد أن الإشارات تتوقّف فقط على الاصطلاح من أجل معناها، في حين أن للرموز بعض الارتباط المباشر والطبيعي بالواقع.

[1]-P. Tillich, On the Boundary, p. 50; cf. S.T. vol. 2, pp. 112135-.

[2]-S.T. vol. 2, p. 131.

[3]-F. de Saussure, Cours de linguistique genirale (edition critique, parR. Engler, Wiesbaden 1967) pp. 146157-. Cf. J. Lyons, Introduction to Theoretical Linguistics (Cambridge 1968) pp. 4272 ,75-59 ,38 ,8- and 403; and S. Ullmann, Semantics (Oxford 1962) pp. 80115-.

[4]-A. C. Thiselton, 'The Supposed Power of Words in the Biblical Writings', forthcoming in Journal of Theological Studies.

هناك من انتقد تيليش في هذه النقطة. فقد ناقش فنسنت توماس Vincent Tomas نظرية تيليش في الرموز من خلال استحضار صورة البساط المزخرف برسم وحيد القرن في متحف الكلواسترز Cloisters بنيويورك، لا بد من الاعتراف أن لهذه النقوش المزخرفة «طاقة أصيلة ترمز إلى حيوان لطيف جميل ذي قرن واحد. لكنه واقعاً لا يرتبط بحيوان من هذا النوع، ولا يمكن أن يشارك بلطف وجمال حيوان من هذا النوع... لأنه لا وجود لهذا الحيوان... وحيد القرن «الموجود في الصورة» لا يمكن أن يشارك في...وحيد القرن «خارج الصورة» التي يُشير إليها، لأنه لا وحيد قرن خارج الصورة... فجميع الرموز «تشير إلى ما وراء ذاتها»، لكن...الشيء المشار إليه قد لا يكون موجوداً»[1].

أشكّ أن يكون ما يعنيه تيليش هنا هو حيث تأسيس العلامات على الاصطلاح وعادات الكلام التي يعتمدها الأفراد، تنشأ الرموز عن الاستعمالات المنتشرة والأولية للعلامات التي تتحوّل إلى عادات كلامية لمجموعة أو ربمّا لعرق، يمكن للرموز وفقاً للنتائج التي توصل إليها يونغ، أن تجد أصداء حتى في العقل اللاواعي. لكن القول أن الرموز مرتبطة باللاَّوعي يعني شيئاً مختلفاً عن ادعاء أنطولوجي يلاحظ أن الرموز «تشارك في» الحقيقة التي تشير إليها. بكلام آخر، إنه قول شيء عن فاعليتها لا عن حقيقتها.

عندما نعود إلى السؤال عن المفهمة، نلاحظ أن مبدأ أساسيّاً آخر في اللغة والتواصل هو الموضع الضروري للتعارض أو الاختلاف الدلالي. فكلمة ما قد تدلّ على شيء أو آخر، وجملة ما قد تميّز ظرفاً عن غيره. إن إيضاحنا لهذه النقطة لا يعني التزامنا بنظرية مقترحة في اللغة بل هو اعتراف بمسلّمة أوّلية في الألسنيات وفي فلسفة الألسنيات وهي أنه من دون فرق في المعنى، لا يمكن أن يكون ثمّة معنى. وربما بعد اعتراف جزئي تقريباً بهذا المبدأ، يسمح تيليش لإمكان جملة واحدة على الأقل غير رمزية عن الله لكن من جهة أخرى «قد تؤدّي الحجّة بأكملها إلى دور منطقي»، و«تذوب اللغة الدينية في النسبية»[2] ولكن عمليّاً ما الذي يمكن أن يقال من غير رموز؟ فتيليش لا يسمح إلا بجملة واحدة غير رمزية عن الله، هي بالتحديد «الله هو الوجود بذاته... لا شيء آخر يمكن أن يقال عن الله بوصفه الله ولا يكون رمزيّاً»[3].

لكن ما هي الظروف التي تختلف، وتتميّز، أو تستثنى، بتأكيدنا أن الله هو الوجود بذاته؟ عمليّاً لا يمكن لتيليش أن يقصد بهذه الجملة تقريراً وصفيّاً، لأن ذلك قد يقوّض كل ما قاله عن عدم فهمنا لله كـموضوع «موجود». إن استعمالاته لمفردات «وجود» «عدم» أو «لاشيء» شبيهة باستعمالات

---

[1]-V. Tomas, 'Darkness on Light?' inS. Hook (ed.) op. cit., p. 81 (my italics).

[2]-P. Tillich 'The Meaning and Justification of Religious Symbols' in S. Hook (ed) op. cit., p. 6.

[3]-S.T. vol. 1, p. 265.

هايدغر لها؛ ووفقاً لكارناب وآير، أن القصد من هذه المفردات في فلسفة هايدغر هو أن تُوظّف ببساطة «لتدلّ على شيء متميّز بغموضه»[1]. بكلام آخر، إن التأكيد غير الرمزي الوحيد عن الله يرجعنا إلى فكرة الاهتمام المطلق التي يكشف فيها الموقف السيكولوجي بعض الأسس الافتراضية لواقع يتجاوز الإنسان نفسه.

إذاً، لو تخلينا عن «المفاهيم» سيصعب علينا أن نحدّد كيف يمكننا أن نقول أن الله هو هذا أو ذاك. وإن سماح تيليش بجملة لارمزية واحدة عن الله لا يساهم في حل هذه المشكلة. لكن علينا قبل إنهاء هذا الموضوع أن نضيف أن تيليش اقترف خطأ لغويّاً فاضحاً إضافيّاً. فهناك مبدأ ثالث مقبول بشكل عام في علم الألسنيات، هو أن الجملة، أو بدقة أكثر الفعل الكلامي، هو الوحدة الأساسية للمعنى وليس الكلمة. مجدّداً، لقد ناقشت هذه النقطة بالتفصيل في مكان آخر[2]، إن رمزاً مثل «الملك» أو «الوجود الجديد» لا يقول شيئاً إلا بعد أن يأخذ مكانه في شبكة من الكلمات والتعابير. وإن فشل «نظرية الصورة» في المعنى لفتغنشتاين تُوضح الأمر أكثر من البنية الدلالية لسوسير وتراير Trier and Saussure. لكن بحسب تيليش في أي أنواع الخطاب تؤدّي الرموز وظيفتها؟

يمكن الشعور بمزيد من التعاطف مع محاولات هايدغر، خاصة في أعماله الأخيرة، في الوصول إلى فكرة اللغة اللاتشيئية عندما يتكلم عنها كأنها خلق «عوالم» واقعية سابقة للفصل الديكارتي بين الذات والموضوع الذي ينتج عنه مفهمة معرفية[3]. لأن هايدغر، وبعده هينريش أوت Heinrich Ott وجزئيا فوكس وأبلنغ Fuchs and Ebeling، يجيزون خلق عوالم من هذا النوع لا من خلال رموز بسيطة، بل من خلال الشعر والأمثال، أو الأعمال الفنيّة المنتشرة. فضلاً عن ذلك، وبعيداً عن الانبثاق من اللاوعي كما في لاهوت تيليش، فإن «الحدث اللغوي» عند هايدغر نشأ من الجِدّة، «الحدوث» الذي يواجه ويتحدّى ويصحّح وجود الفرضيات والتوجهات قبل ـ الواعية للإنسان[4].

---

[1]-A. J. Ayer, Language, Truth, and Logic (London 1946) p. 44.

[2]-A. C. Thiselton, 'Semantics and New Testament Interpretation' in I. H. Marshall (ed.) New Testament Interpretation (forthcoming).

[3]-See A. C. Thiselton, 'The New Hermeneutic' especially the section • "World" in Heidegger and the Parables', ibid.; and 'The Parables as Language EventSome Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy' in Scottish Journal of Theology 23 (1970) pp. 437488-.

[4] - Cf. M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1960) and J. M. Robinson and J. B. Cobb (eds.). New Frontiers in Theology: 1, The Later Heidegger and Theology (New York 1963) passim.

لكن علينا أن نقول أكثر من هذا، كل بطريقته المختلفة تماماً، فقد بيّن بول فان بيرن Paul Van Buren ووليام هوردرن William Hordern أن تخصيص اللغة ليس غير ضار فحسب، بل هو ضروري بالتأكيد إذا رغبنا بالكلام عن الأشخاص كأشخاص[1]. إذ يمكن للرموز أن تدلّنا على الأنوثة والجمال، واللطافة وغير ذلك من الصفات. لكن هذه الصفات الأولية لا تصف شخصاً محدداً. كما يعلّق هوردرن بحق: «عند الحديث عن الأشخاص نكون مهتمّين بالدرجة الأولى بالفرد. فالشاب لا يقع في حب طبقة محددة من النساء، في العشرين من عمرها، جميلة، محبوبة وهكذا. على العكس، إنه يقع في غرام ماري جونز»[2]. للتقرير عن «ذات» الشخص فإننا لا نضع لائحة بـ«مراتب» صفاته مثل «رجل أعمال في منتصف العمر»؛ لكن «علينا أن نبدأ بإخبار قصص عنه، نصِف موقفاً وكيف تصرّف إزاءه[3]. فعندما يتحدث الكتاب المقدس عن الله كشخص إنه يجذب الانتباه إلى «خصوصية الوحي اليهو ـ مسيحي»[4].فهو يخبر كيف تصّرف الله في مواقف محددة ولا ينقل كثيراً عن «الحقائق العامة» عن طبيعته.

لقد قيل أن أحد المشاكل الأساسية التي تجعل لاهوت تيليش غير مقنع هو فشله في الوصول إلى تصالح مع «عقبة الخصوصية» التي تمثّلها المسيحية. فتاريخ الكتاب المقدّس هو بالتحديد تاريخ اختيار الله وفعله لهذا الأمر دون ذاك. مع ذلك فإن تيليش يعتبر أن الخصوصية شيء يقوّض غيرية الله ويجعل «الله» مجرد إله.

تظهر المشكلة الأساسية الثانية في لاهوت تيليش بمحاولة ربط الله كأساس لوجودنا، بـ «الأعماق» اللاواعية في الإنسان. ثمّة انطباع أوجده J. A. T. Robinson في كتاب Honest To God أن هذا بالأساس مسألة تحدّ لتصورنا عن الله، حيث أن اللغة حول الله «في عليائه» يمكن إبدالها برموز تشير إلى الله «من الداخل»[5]. لكنّ هاتين الطريقتين ليستا طريقتين متناوبتين في الكلام عن الإله نفسِها. فإله نظام تيليش مختلف جدًّا عن إله اللاهوت المسيحي التقليدي. وعندما نستثني الرموز من المعيار الذي يضعه الفكر العقلي، يمكن أن يكون «الله» لا شيء أكثر أو أقل من طفوٍ مفاجئ للصور اللاواعية، والأهواء، أو المخاوف. وهذا ما قد يضفي علينا شعوراً بالقدسي أو

[1]-P. van Buren, Theological Explorations (London 1968) pp. 79105-; and W. Hordern, Speaking of God (London 1965) pp. 131183-.

[2]-W. Hordern, op. cit., p. 147.

[3]-Ibid. p. 149.

[4]-Ibid. p. 163.

[5]-J. A. T. Robinson, Honest to God (London 1963) pp. 2950-45 ,32-, and 5461-.

قد يدل على شيء مختلف كليّاً. لكن يبدو أن تيليش قد سقط في الفخ نفسِه الذي سعى الجميع لاجتنابه، أي جعل الله على صورة الإنسان.

إن تأكيد انتشار هذه المشكلة بطريقتين مختلفتين. أولاً، يذكّرنا بيفان Bevan مرة أخرى بأن قوة الرموز لا تضمن حقيقتها. فالذين يعانون من بعض الأمراض العقلية، مثلاً، قد يحوّلون أي شيء أو كل شيء إلى رموز. وقد يرون «أشياء حولهم مشحونة بمعنى شرير أو مرعب...كما قد ينظرون إلى طاولة أو باب ويشعرون بالخوف إلى حدّ الرعب...»[1] لكن هذه «الرموز» لا أساس لها من الصحة. ثانياً، بالرغم من مقاربة يونغ، فقد تكلّم علماء نفس آخرون عن «شريعة غاب» اللاَّوعي. ففي بعض الحالات ـ كما يقول أ. ن. دكر E. N. Duker ـ أن البحث عن الله كأساس لوجوده هو «تهكّم شيطاني»، يعني أنه يحتاج الوصول إلى خارج ذاته إلى خالقه ومخلّصه[2]. في مقابل تحذيرات الكتاب المقدّس من خداع «قلب» الإنسان، يحتمل أن يكون قلق تيليش حول التأثيرات التحريفية لإضفاء الطابع المفهومي على «الله» تصل إلى درجة التفاهة مقارنة بالتحريف الذي يمكن أن ينتج عن البحث عنه من خلال الرموز والاهتمام المطلق.

إننا لم نعالج كل المشاكل التي أثارها حديث تيليش عن لغة الدين. فمثلاً، يمكن أن نسأل ما العلاقة بين رفضه الالتزام، وبين استخدام لغة تفويضية في تعابير الانشغال بالذات؟ مثل «أنا أؤمن» أو «أنا أعتقد»[3]. فهل يمكن أن نتخلّص من اللغة التفويضية في الدين؟ وإذا كنا لا نستطيع، ألا يجدر بنا أن نستعيد فكرة «الالتزام» حتى لو بقيت متنكّرة في شكل عبارات اهتمام بالذات؟ ليس لدينا متّسع لمناقشة مزيد من هذه الأسئلة، لقد قيل ما يكفي للكشف عن وجود مشاكل جدّية في ما قرّره تيليش عن اللاهوت واللغة الدينية.

تيليش والأنكليكانية راهناً

بناءً لطلب المحرر، أضفت ملاحظة استنتاجية عن العلاقة بين لاهوت تيليش والأنكليكانية راهناً. قد يبدو للوهلة الأولى أن اهتمامات تيليش محصورة بالأسئلة الكبرى التي ترتبط بطبيعة المسيحية ذاتها، وعلاقتها بالثقافة العلمانية. من ناحية أخرى ما زال كثير من توجّهاته التفكيرية ذات سمة ألمانية بامتياز رغم تواجده لسنوات عديدة في الولايات المتحدة الأميركية. ولم يكن

[1]-E. Bevan, Symbolism and Belief(Fontana ed. London 1962) p. 244.

[2]-E. N. Ducker, Psychotherapy-A Christian Approach (London 1964) p. 112.

[3]-Cf. D. D. Evans, The Logic of Self-Involvement (London 1963) pp. 2778-.

الأثر الذي تركه كتاب مخلص لله لـ ج. أ. ت. روبنسون J. A. T. Robinson's Honest to God في الاتحاد الإيماني الانكليكاني مرتبطاً تماماً بأسئلة حول تيليش، فأنا لست مقتنعاً بأن الكتاب نجح في إيصال المسائل الأكثر أهمية في فكر تيليش. لقد رأينا أن الأمر ليس مجرّد مسألة تغيير «لتصورنا» عن الله، بل طرح أسئلة أساسية وعميقة. من جهة أخرى يمكن تحديد بعض الأمور الأساسية التي ترتبط بالاهتمامات الانكليكانية.

أولاً، يطرح لاهوت تيليش أسئلة حول الشمولية العقدية وعلاقتها بمكانة المعايير العقدية أو الاعترافية. فالمادة الثامنة من المواد التسعة والثلاثين تركّز الانتباه على قيمة قواعد الإيمان الثلاثة، فقد وصف مؤتمر لامبث Lambeth الذي عقد عام 1920 كتاب الصلاة بـ«المعيار الانكليكاني للعقيدة والتطبيق». من جهة أخرى يرفض تيليش فكرة تحديد «المعايير اللاهوتية» انطلاقاً من مضمون عقدي معين. مشترطاً أن يكون «الله» موضوع الاهتمام المطلق الذي يمكن أن يكون غير محدّد وتقريباً شاملاً لكل شيء من الناحية اللاهوتية. إذ لا يمكن لأي مجموعة من الرموز التي تحكي عن الله أن تكون أكثر «نهائية» «final» من غيرها، طالما أنها تشير إلى ما وراءَها. وبسبب هذه السعة أو الشمولية، رأى البعض في لاهوت تيليش إلهاماً للحركة المسكونية، وحجّة للاستغناء عن الاعترافات وأسس الاعتقاد.

بيّنت مناقشتنا أنه لا فكرة الاهتمام المطلق عند تيليش، ولا لغته حول «الوجود» تملأ الفراغ الذي تخلّفه إزالة المعايير اللاهوتية التقليدية. ويصعب فعلاً تسويغ تسمية ما يطرحه «معايير لاهوتية». لأنه في النهاية، مهما كانت مقاصده يصعب تمييز «الله» في لاهوت تيليش من خلال إيحاءات دينية صادقة للإنسان. «الله هو الاسم الذي يهتمّ له الإنسان اهتماماً مطلقاً». يرى البعض أن هذه المقاربة المرتبطة بشلايرماخر هي المقاربة الصحيحة. لكن آخرين كثر لا يرون ذلك. إن لمقاربة تيليش هذه قيمة أساسية، لأنها تحذّرنا من الوصول إلى طريق مسدود في حال سعينا إلى التخلّص من جميع المعايير الإعترافية.

ثانياً، يطرح لاهوت تيليش أسئلة حول المكان النسبي وسلطة الكتاب المقدس، والأكليروس، والقانون الكنسي، والتقاليد المذهبية. فمن جهة، هو لا يرغب بوضع التقليد اللاهوتي جانباً أو تجاهله، يقول: «التقليد المذهبي مصدر حاسم بالنسبة للّاهوتيّ النسقي، حتى لو استعمله على مستوى عالمي»[1]. هنا يقف تيليش إلى جانب الأنكليكان ضد من يرغبون في العودة إلى القرون الأولى والبدء من جديد. ورغم تأكيده أن المعتقدات ليست «معايير» لاهوتية، «مع ذلك حتى الكنائس البروتستانتية

[1]-S.T. vol. 1, p. 43.

عليها أن تشكّل أسسها الاعتقادية وتدافع عنها ضد الهجمات من جانب ممثليها أنفسهم»[1]. من جهة أخرى، رأينا أن تيليش يستخدم «المبدأ البروتستانتي» للتشكيك في مطلقية ونهائية أي مؤسسة متناهية أو كنسية على عكس الله ذاته. فمن جهة، قد يبدو منافحاً ضد التقليد الأنكليكاني حول سلطة الكتاب المقدس، لأن تيليش يدرج الكتاب المقدس بين السلطات التي لا يمكن أن تكون «نهائية». لكن من جهة أخرى، فإن تليش يضفي بعداً نسبيّاً على السلطات الكنسية الأخرى كما يؤكّد على الصلة بالتقليد الملِّي، ويتبنّى الأنكليكانية عبر وسائل الإعلام. بينما تدافع المادتان 20 و21 عن السلطة المحدودة للكنيسة والمجامع العامة، فإنهما تؤكّدان أيضاً أن المجالس «قد تخطئ». لم تكن الشمولية في الحياة الكنسية سمة من سمات الأنكليكانية قط، فقد بيّن تيليش بحق أن هذا المبدأ مدين بالكثير للحركة الإصلاحية. على هذا الأساس لا يمكن لسلطة الأساقفة أن تكون جزءاً ضروريّاً من «ماهية» الكنيسة حتى لو كانت مقبولة كجزء من «التقليد الملِّي».

ثالثاً، عند تيليش نظائر مثيرة للاهتمام، كما لديه بعض الاختلافات عن الإصلاح والآراء الانكليكانية في العالم والأسرار المقدسة، والتبرير بالنعمة، وكهانة جميع المؤمنين.

إنه لا يرغب بالفصل التامّ بين الكاهن والمؤمن العادي. مثلاً، «يمكن للمؤمن العادي الذي يستحوذ عليه الروح القدس أن يكون وسيط وحي بالنسبة للآخرين». من جهة أخرى، «يمكن لكل مؤمن أن يكون قدّيساً بقدر انتمائه إلى الإتحاد الإيماني للقديسين... فكل قديس هو مؤمن عادي، بقدر انتمائه إلى الذين يحتاجون غفران الذنوب»[2]. لأن الكنيسة تساهم في غموض الحياة عموماً، هي أيضاً تمثّل «الحياة الواضحة للجماعة الروحية». يتبنّى تيليش أيضاً التمييز التقليدي بين الكنيسة المرئية والكنيسة غير المرئية[3]. لقد سبق ورأينا أن التبرير بالنعمة من خلال الإيمان فائق الأهمية بالنسبة إليه وبالفعل أنه لو وُجّه أي نقد لهذا، يكون فقط تحميلاً لهذا التعليم ما لا يحتمله أو مبالغة في تطبيقه. رأينا أيضاً أن تيليش يشدّد على القيمة الإيجابية للأسرار المقدّسة، على الأقل لأنها بوصفها رموزاً تمتدّ لتشكّل جسراً بين الوعي واللاوعي. إنه يتكلم بقناعة كيف ينبغي للعِظة أن تترافق مع الأسرار المقدّسة، وعن «ثنائية الكلمة والأسرار». فلا يجب اعتبارها مجرّد وسائل تقنية للنعمة. لكنه يعتقد أيضاً أن رموز الأسرار المقدّسة «أقدم من»، أو «سابقة» على الرموز اللفظية»[4]. وهذا يتوافق تماماً مع نظريته في «عدم مفهمة» الرموز وقد نقدنا مقاربته في

[1]-S.T. vol 3, p. 188.
[2]-S.T. vol. 1, p. 135.
[3]-S.T. vol. 3, p. 176184-.
[4]-Ibid. p. 128; cf. pp. 129133-, and vol 1, pp. 135 and 157.

هذه المسألة. بالمقابل، يؤكّد الإصلاحيون أنفسهم أن إمكان فهم السر، في ثنائية الكلمة والسر المقدّس، يتوقّف على الكلمة. لكن إشارات افتراق تيليش عن الإصلاحيين لا تفاجئ من منظور خصائص نظامه ككل أكثر من نقاط كثيرة أظهرت رغبته بتبنّي هذه الآراء. والأهمية هنا لعدد المرّات التي لجأ فيها هذا اللاهوتي «المسكوني» المعاصر إلى الإصلاحيين وبشكل خاص إلى لوثر من أجل الهداية والإلهام[1].

أخيراً، يمكن أن نرى تطابقاً إضافيّاً بين لاهوت تيليش والتقليد الأنكليكاني حول العلاقة بين الكنيسة والمجتمع العلماني. وهذا ينطبق في طريقتين. أولاً، لا تيليش ولا اللاوهوتيون الأنكليكانيون يعتبرون أن الكنيسة منطوية على ذاتها، ومتحفظة وجماعة غيتوية. ففي إنكلترا، على الأقل، يمكن القول أن الكنيسة جزء من الأمة، أي وفقاً للنموذج التقليدي للحياة الأبرشية، يمكن لاهتمامات الكنيسة والأمة أن تتشابك. يقارن تيليش بين هذا النمط «الكنسي» المفضل لدى لوثر وزفنكلي وكالفن وبين النمط «الطائفي» الذي يفضّله «المبشرون الإنجيليون». حيث يكتب أن «النموذج الإكليركي للكنيسة هو الأم التي جئنا منها. إنه مختلف تمام الاختلاف عن كنائس الأصوليين المتحمّسين، حيث يكون الفرد... هو الطاقة الخلاقة للكنيسة». ووفقاً لوجهات نظر لاحقة، «الكنيسة المرئية يجب أن تُطهّر وتُنظف... من أي شخص ليس عضواً في الكنيسة على المستوى الروحي. هذا يفترض أننا نستطيع مسبقاً معرفة من يكون عضواً روحيّاً في الكنيسة. لكن هذا ما لا يقدر عليه إلا الله وحده. لم يستطع الإصلاحيون قبول هذا الأمر لأنهم عرفوا أنه ليس ثمّة من لا ينتمي إلى «المأوى» الذي هو الكنيسة»[2]. إن هذا ينسجم إلى حدّ كبير مع اعتقاد تيليش بأن اللاهوت المسيحي يرتبط بكل أبعاد حياة الإنسان في الدنيا، من لاهوت أو فن أو فلسفة، أو سياسة، أو علم نفس، أو علم اجتماع.

يظهر التطابق أيضاً في الأهمية التي أعطاها لاهوت تيليش الدفاعي للعقل والحجج المنطقية، فقد رفض الرأي القائل أن الإنجيل يمكن أن « يُرمى كالحجر» على السامع، انطلاقاً من اعتقاده، كما في اللاهوت الانكليكاني الكلاسيكي، بتقديم الحقيقة بالطرق المنطقية والإقناع العقلي. لكن لا ينبغي الخلط بين هذا وبين الرأي المختلف تماماً بإمكان الوصول إلى الله عن طريق العقل من دون الوحي. يحاول تيليش الوقوف مكان السامع بصدق، ليتشارك معه في المناقشات والمحاججات الدفاعية. فعندما يخاطب نفسه بمنتهى الدقة ويسأل أسئلة لا يسألها إلا جيل سابق في ألمانيا، هذا لا يضعف شرعية المبدإ العام، لاعتقاده أن محتويات الإنجيل، ورغم بقائها على حالها، يجب أن تقدّم بمصطلحات جديدة لكل جيل.

[1]-P. Tillich, A History of Christian Thought (London 1968) pp. 227256-.
[2]-Ibid. p. 252; cf. On the Boundary, pp. 5868-.

الدين في الفلسفة

قراءة في الرؤية الهيجليّة

شريف الدين بن دوبه[*]

تقدم هذه المقالة تأصيلاً فلسفياً لرؤية الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل للدين، كما تبيَّن طائفة من القراءات حول فلسفة الدين الهيغلية والكيفيات التي جرت خلالها مقاربة المسألة الدينية في الغرب سواء على المستوى اللاهوتي، أو فيما يتصل بدور المسيحية في تشكيل العقل الحضاري الأوروبي في العصر الحديث.

يلاحظ كاتب البحث البروفسور شريف الدين بن دوبه وجود ثلاث مسلمات رئيسية تشكل منظومة هيغل الدينية وهي: العقيدة المسيحية بوصفها الحقيقة المطلقة ـ التسليم بموضوعية العوامل التي أدت إلى الانحراف في العقيدة المسيحية ـ وعقيدة الثالوث بما هي حقل للاختلاف حول قواعد الإيمان المسيحي.

المحرر

من الأوّليات المؤلِّفة للبِنية التركيبيَّة لجبِّلة الإنسان بعدَ القابليات الذهنيَّة والنزوع الأخلاقيّ، الحاجةُ إلى الدين. فهي استعداد طبيعيّ في بنية الذات الإنسانيَّة، وحيثيَّة ماهويَّة غير عرضية كحال الجسد، فالجسد كتعيُّن ليس إلَّا أداة وآلة تحقق بها الذات مطالبها وغاياتها الفرديَّة والمتعالية. من النصوص المرسلة في العقيدة الإسلامية التي تدلُّ على أصالة الفطرة التي جُبلَ عليها الإنسان، قول الرسول محمدﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه» كما وردت الفطرة كثيراً في القرآن الكريم في عدّة صيغ منها في قوله تعالى: ﴿قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ سورة الأنبياء: 56، وقوله تعالى: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ

---

*ـ باحث وأستاذ مادة الفلسفة الغربية، جامعة سعيدة ـ الجزائر.

﴿وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ سورة الأنعام: 79، ولم ترد صيغة (الفطرة) أي وزن (فعلة) إلَّا في آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ﴾. سورة الروم: 30

وفي اللغة العربية: «تدلّ صيغة (فِعلة)على المصدر الدال على هيئة الفعل ونوعه، فإذا قلنا جَلسة فهذه تعني الجلوس مرة واحدة ولكن إذا قلنا جِلسة فإنها تعني هيئة الجلوس، وعليه فكلمة (فطرة) تعني تلك الهيئة التي خلق بها الإنسان[1]، ومن بين مضامين الفطرة الحاجة إلى الدين الذي هو الطاعة والجزاء في اللغة، وقد جاء هذان المعنيان في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾أي يوم الجزاء، وكذلك جاءت لفظة الدين متضمّنة لمعنى الطاعة والانقياد، كما في قوله تعالى في حكاية يوسف وأخيه: ﴿كَذَٰلِكَ كِدۡنَا لِيُوسُفَۖ مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ ﴾ أي في طاعة الملك وشريعته.

وفي الاصطلاح هو جملة الشرائع التي جاء بها الأنبياء والمرسلين، والديانات التوحيديَّة الكبرى هي اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام، والبحث النظريّ في العقائد من حيث الحجاج والاحتجاج هو أصل الخلاف بين البشر، ولم تكن يوما الحاجة إلى الدين مسألة خلافيَّة بين البشر، إذ لم يكن الاختلاف حول الأهميَّة التي تحتلها الديانات إلَّا مسألةً ثانويَّةً، وطبيعة العقيدة المسيحيَّة وإشكالاتها العقديَّة طرحت الكثير من المصاعب أمام الفلاسفة الذين ينتمون إلى هذه العقيدة، ولا سيَّما الإشكالات المنطقيَّة، مثل مسألة الألوهية بين الوحدة وبين التثليث وعليه فإن علماء الكلام أو علماء اللاهوت في المسيحيَّة قد انبروا للدفاع عن عقيدتهم بالحجج العقلية.

فريدريك هيجل «1831/1770» أعظم الفلاسفة الذين عرفتهم البشرية، لدرجة اعتبره بعض الباحثين الفلسفة ذاتها بلحمها ودمها، فهو المفكر الوحيد الذي استطاع بعد أرسطو أن يسيطر على العالم بعقله، بالقدر نفسه الذي حاول فيه الاسكندر ونابليون الاستيلاء على العالم بقوتهما العسكريَّة، وقد اختلف الفلاسفة والنقاد حول الأصالة الفلسفيَّة في النسق الهيجلي، فاعتبره بعضهم الفيلسوف الذي جرؤ على وضع الفلسفة فوق مستوى الدين كما قال عنه الفيلسوف الدانماركي « سورين كيركيغارد Soren Kierkegaard 1855/1813. ولم يجد بعضٌ آخر من الباحثين في فلسفته أكثر من مجرد عالم لاهوتيّ، ومذهبه الفلسفي ليس إلَّا صورة مقنّعة من صور الفلسفة المسيحيَّة،

[1]ـ مرتضى المطهري، الفطرة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، ط2 ـ 1992 ص: 11

فهو آخر عبقريَّة كما يصفه كروتشه ـ ظهرت في تاريخ الفلسفة.. عبقريَّة ضارعت عبقرية أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وفيكو، وكانط.. ولم تظهر بعده سوى مواهب صغرى، كان أصحابها مجرّد أتباع لم يكن لهم شأن كبير.

تشكِّل الموضوعيَّة المطلب الرئيس في البحث الفلسفيّ، ولتحقيق هذا الغرض ينبغي التسليم بالمبدأ التالي الذي ينّص على أن أصالة الموقف الفلسفيّ لا تلغي المرجعيَّة التاريخيَّة التي يستند عليها ويتأسّس. والملامح العامة للنظريَّة الهيجليِّة في فلسفة الدين لا تخرج عن محاولة التنظير أو التبرير للمعتقد المسيحيّ الذي كان يشكِّل المحيط الثقافيّ للفيلسوف، فمسار العقيدة المسيحيَّة تتعرّض في محيطه التاريخيّ لعدّة أزمات، حيث كانت المسيحيَّة في البداية ديانةَ توحيدٍ تدعو إلى عبادة إله واحد، وتقرر أن المسيحَ إنسان من البشر أرسله الله تعالى بدين جديدٍ وشريعةٍ جديدة كما أرسل رسلاً من قبله..وأمُّهُ صدّيقةٌ من البشر قد كرَّمها الله فنفخ فيها من روحه؛ فحملت المسيح، ولكن لم تمض بضع سنين على رفع المسيح حتى أخذت مظاهر الشرك والزيغ والانحراف تتسرب إلى معتقدات بعض الفرق المسيحيَّة، وافدةً إليها من فلسفات قديمة أحياناً، و من رواسب ديانات ومعتقدات كانت سائدة أحياناً أخرى، فانقسم حينئذ المسيحيّون إلى طائفتين طائفة جنحت إلى الشرك بالله في عقائدها، وطائفة ظلت عقائدها محافظة على التوحيد[1].

بيئة هيغل الدينية

قبل البحث في فلسفة الدين عند هيجل ينبغي الإشارة إلى المدرسة العقديّة التي كان يترعرع فيها الفيلسوف، على قاعة التعدد الذي عرفته الكنيسة المسيحيّة، وهي الكنيسة البروتستانتيَّة التي ظهرت في أوائل القرن السادس عشر، وهي نِحلة الاحتجاج أو الاعتراض، وأطلق على معتنقيها اسم «البروتستانت» أي المحتجون أو المعترضون. وقد دعا إلى ظهور هذه النحلة أمور كثيرة يرجع أهمها إلى مظاهر الفساد التي بدت في كثير من شؤون الكنيسة الكاثوليكيَّة ومناهجها وطقوسها، وما أحدثته من بدع، ومسلك قسيسيها والقوّامين عليها، وإلى تحكّمها في تفسير كل شيء، ومحاولة فرض آرائها على أتباعها جميعاً حتى الآراء التي لا علاقة لها بالدين، كالآراء المتعلقة بظواهر الفلك والطبيعة.

ذلك هو المحيط الثوريّ الذي استمد منه الفيلسوف هيجل نزعته النقديَّة في التعامل مع الدين

[1]ـ علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1964 ص: 97

كجوهر، ومع الكنيسة كتجسد وتمظهر للعبادة.وهذا ما يظهر في النص التالي: «..من السطحيَّة والبلاهة أن نرى في الدين بدعة خادعة، وغالبا ما أسيء استعمال الدين، وهذا إمكان حصيلة الشرط الخارجي والوجود الزمني للدين، ولكن بما أنه دين من المحتمل جدا أن يتراخى هنا وهناك ويجري وراء الانقياد الخارجي، ولكن الدين هو الذي يقف بثبات في وجه الأهداف المحدودة وتعقيداتها مشكِّلا المنطقة التي ترتفع فوقها، وهي منطقة الروح التي هي محراب الحقيقة بالذات[1]».

فاستعمل هيجل أسلوباً كلاميّاً جديداً هو(الجدل الهيجليّ) في الدفاع عن مسائل الكنيسة المسيحيَّة البروتستانتيَّة فدراسته للاهوت بمعهد توبنجن لمدة خمسة أعوام، وتميّزه كطالب في الكلية البروتستانتيَّة، أهّلاه لمرتبة المتكلم والمدافع عن العقيدة المسيحيَّة، كما كانت تلك الحقبة تمثل اللحظات الثوريَّة في المسار الفكريّ للفيلسوف إذ وقع فيها تحت تأثير جان جاك روسو «Jean Jack Rousseau»، و ايمانويل كانت «Kant» و فيختة «Fichte»، والدليل على ذلك اهتمامه بدراسة كتاب « الدين في حدود العقل» وكتاب «نقد الوحي» ومناقشتهما والاطلاع على فلسفة(مندلسون) الذي انصبّ اهتمامه على دراسة الديانة اليهوديَّة. إنَّ تعدد المراجع الفكريَّة والمشارب الدينيَّة في ثقافة الفيلسوف يعيق الإحاطة بالمفهوم والتصور عنده، وقبل البدء في البعد الكلاميّ في فلسفة الدين الهيجليَّة ينبغي منَّا الإشارة إلى مفهومه المبدئيّ للدين.

إنَّ الدين والفن والفلسفة مفاهيم تتداخل، وتتخارج مع بعضها البعض في لحظات الوعي تارة، وفي حقب التاريخ تارة أخرى، كما أن غموض النصوص الفلسفيَّة وتعدد الأبعاد التي استبطنتها، والخصوصيَّة التي أضفاها هيجل على المصطلحات الفلسفيَّة التي شكَّلت نسقه الفلسفيّ اللغويّ لأنَّ اللغة هي المفتاح الرئيس نحو سبر المواقف، والاصطلاحات الهيجليّة تتميز بدلالات دقيقة، وفهم المصطلح على ضوء فلسفة أخرى يؤدي حتما إلى الانحراف في فهم الفكرة، فتمييزه بين العقل والروح وبين الفهم وبين الذهن من الأوليات.

وعليه نجد اختلاف الفلاسفة في تفسير النظرة الهيجليّة وتأويلها له مايبرِّره، أمَّا الدلالة العامة التي تعبرِّ عن التصور الهيجلي للدين هي جعله حالةً للوعي في حركته الواعية، والمتجِّهة نحو معرفة اللامتناهي، يقول هيغل: «الدين هو الوعي الذاتيّ بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره أو يتمثّله الروح المتناهي»[2].

[1]ـ هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط:1/ـ 1986 ص: 46.

[2]ـ هيجل، فينومينولوجيا الفكر

فهو معرفة الكائن أو وعيه المتناهي أو الإنسان، وإن كان مصداق الكائنات المتناهية لا يحصر ضمنه الكائن البشري فقط، فهو إدراك شخصي للذات الإنسانيَّة على ضوء تجاربها الشخصيَّة، ومعتقداته الفكريَّة للروح المطلق أو الكائن غير المتناهي، فالدين إذن هو تلك النظرة أو الرؤية الإنسانية للعلة المصدرية للكون، والتخارج الموجودة بين الله والإنسان، وهذا الأخير يدفع إلى البحث عن صيغ وصور التداخل أو البحث عن الاكتمال والسعادة في الكائن المطلق، فالدين كما جاء في كتاب هيجل قراءات في فلسفة الدين هو: «الروح واعياً بجوهره، هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى اللامتناهي [1]».

فالدين إذن هو العلاقة التي تجمع بين الوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلق أو الكلّي، فالله كما يقول هيجل: «لا يكون هو الله إلا بمقدار ما يعي ذاته بذاته، وفضلا عن هذا فإنَّ معرفته بذاته هي وعيه بها بواسطة الإنسان، ومعرفة الإنسان بالله تتحقق في معرفته بنفسه في الله..» [2].

إنَّ الدين عند هيجل هو علاقة معرفيَّة ووجدانيَّة تجمع بين الخالق والمخلوق، وهي علاقة لا يمكن إلغاؤها أواحتقارها أو التقليل من شأنها، مهما كانت الأشكال التعبيريَّة عن هذه العلاقة الساذجة التي عرفتها البشرية في تاريخها. فالفصل بين العقل الكليّ، وهو الله، وبين العقل الجزئيّ وهو الإنسان قائم بالفعل ويشعر به الوعي ـ كما يبيّن ولتر ستيس ـ وهدف الديانات جميعها هو بالضبط عبور هُوةّ الانفصال هذه، أو التوفيق والمصالحة بين الله والإنسان»[3].

والتسليم بالبعد الانطولوجي لله، يجعل من الكائن الإنسانيّ وجوداً مفتقراً ويعيش حالة الاحتياج إلى الله الواحد والقادر على تلبية الحاجيات الفطريَّة، والنفسيَّة للوجود الإنسانيّ، وإذا كان الدين هو الوعي الذاتي بالمطلق، والقانون الثابت في ماهية الوعي هو الصيرورة الجدليَّة، أو الحركة التي تجد في نقائضها الذاتية أو الموضوعيَّة مادة لتغيرها، لذا يكون الناتج اللازم عن هذه المقدمات هو تطور الدين ذاتياً وموضوعياً، يقول هيغل: «من المؤكد أن الشعوب وضعت في الديانات طريقة تمثلها جوهر العالم، مادة الطبيعة والروح وعلاقة الإنسان بهذا الموضوع، هنا يكون الوجود المطلق موضوعاً لوعي الشعوب، وإذا درسنا على نحو أدق هذه الموضوعية، يكون هذا الموضوع في نظرها هو الآخر، الماوراء البعيد، الخيرِّ أو المرعب والمعادي ففي الصلاة والعبادة يستبعد الإنسان هذا

[1]ـ محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة.2001 ص: 18.
[2]ـ المرجع نفسه ص: 19.
[3]ـ ولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة 2005 ص: 179.

التعارض ويرتفع إلى وعي الوحدة مع جوهره، إلى الإحساس بالنعمة الإلهية وثقته فيها»[1].

ولذا يعتقد هيجل أن المسار الدينيّ للوعي مرّ بثلاث مراحل هي الديانة الطبيعيَّة والديانة الفرديَّة الروحيَّة، والديانة المطلقة أو المسيحيَّة.. والديانة الطبيعيَّة وهي الديانة التي تنضوي تحتها «جميع تلك الديانات التي لم تستطع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، ولم يعترف بعد بالروح على أنها الكائن الأسمى والمطلق. وحيثما يدرك الله أو المطلق على أنَّه شيء أقلّ من الروح كالجوهر مثلا، أو القوة، فإن المبدأ الروحيّ في جميع الحالات بصفة عامة لا يعترف بأنَّه الخالق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة..ومثل هذه الديانات تنظر إلى الروح البشريّ على أنه لا يزال داخل سيطرة الطبيعة[2]».

وهذا النموذج الأول البدئي إذا جاز التعبير بدلا عن البدائي الذي اقترن بصورة التخلف الفكريّ في الانتروبولوجيا الغربيّة ـ يكشف عن المستوى الأدنى في إدراك الوعي لذاته، فالشعور بالعجز أو النقص دفعه إلى اعتبار المطلق كائن سالب لحرية الكائن البشري المتناهي وإرادته، وعلى حدّ تعبير زكريا إبراهيم: «الروح الذي لا يبلغ درجة الوعي التام بذاته، أو الذي لا يرى في الوجود الفعليّ صنيعته الخاصة، لابد من أن ينظر إلى نفسه باعتباره واقعة غريبة، وكأنما هو مجرد تمثّل أو تصوير حسي في أبسط صورة هي التي تتخّذ طابع المباشرة الطبيعية، حيث نرى الإنسان ينشد صورة مكافئة لروحه في عالم الطبيعة،وبذلك يعمد إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية»[3].

ومن أهم الصور التي تعبرِّ عن هذه اللحظة الدينيَّة الصور السحريَّة التي يعبر عنها بالديانة المباشرة أو إذا جازت الترجمة الآنية Immédiate Religion ,or Magic التي تعكس سذاجة الوعي الإنسانيّ وأوليته، فهو في هذه المرحلة عاجز عن الإدراك الكلي لله، لأنه لم يدرك بعد العلاقة الثابتة بينه وبين الخالق أو العقل الكلي، بل هو جزء من عالم الأشياء الموجودة في هذا الكون، يقول هيجل الديانة الطبيعية هي اللحظة التي يكون فيها «الروح العالم بالروح إنما هو الوعي بنفسه، ويكون لنفسه على صورة الموضوعي أي إنَّه يكون وهو في ذات الحين الكون لذاته إنه يكون لذاته، وهو وجه الوعي بالذات، ويكون لا محالة بإزاء جانب وعيه أو جانب الارتباط بالذات من جهة ما هي موضوع»[4].

[1]ـ هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة المرجع السابق، ص: 45.
[2]ـ المرجع نفسه، ص: 179.
[3]ـ زكريا إبراهيم، هيجل،مكتبة مصر، القاهرة 1970 ص 412 «د.ط».
[4]ـ هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2006 ص:672.

والصورة الثانية للتمظهر الديني هي الديانة الجوهريَّة، أي الديانة التي يمنح فيها الإنسان الله السمة الجوهريَّة، والتعالي عن العرضية، فهو جوهر خالص وصرف، أمَّا الإنسان فهو الكائن المتناهي الذي يبتلعه العدم أمام كلية المطلق، فالإنسان في هذه النماذج فاقد للحرية، وفي الأخير يكون عاجزا عن أداء نشاطات أخلاقيَّة على قاعدة أنَّه عدم أمام المطلق الذي هو الله..

ويقدم لنا هيجل نماذج تعبِّر عن هذه الحقبة التطوريَّة التي عايشها الوعي الذاتي وهي الديانة الصينيَّة، والهندوسيَّة، والبوذيَّة، ويظهر مضمون الديانة الصينيَّة في الاعتقاد بأنَّ الدين هو طاعة الإمبراطور، فهو الإله أو ظل الله في الأرض، وصاحب السلطة المطلقة في الأرض، أمَّا الهندوسيَّة فقد تضمنت حسب زعم قسمٍ من المفكرين جذور التثليث المسيحيّ وهي كلمة (Trimurti) والتي تعني الثالوث الهندوسيّ المقدس وهو (براهما) الذي يقابل الكلي، و(فيشنو) الذي يقابل الجزئي وشيفا (Siva) اللحظة الفرديَّة؛ فالله في الهندوسيَّة جوهر غير متعين مجرد من المضمون. أما في البوذيَّة فهي اعتقاده لحظة النهاية لديانة الجوهر.

أما المراحل التالية فقد عرفت تطوراً فكرياً للاعتقاد الدينيّ حيث أصبح الله يملك بعضاً من التحديدات مثل وصفه بصفة الخير، وهذا ما وجده هيجل في الديانة الزرادشتيَّة «أهورا مازدا ـ أهريمان» والديانة السومريَّة «ادونيس ـ العنقاء» والديانة المصرية «ايزيس ـ اوزيريس»..

واللحظات الكبرى التي عرفت فيها الديانات بعضاً من الاكتمال، أو بالأحرى بلوغ الكمال مع الديانة المسيحيَّة، فالديانة اليهوديَّة أو دين الجلال هو إحدى مظاهر الديانة الفرديَّة الروحيَّة، والسبب هو تحديدها الأساسي لله بأنه شخص[5]. ونلاحظ أنَّ الانتقاء الهيجلي لحركة وتطور الديانات ينم عن رغبته في التأسيس النظريّ والمنطقيّ لصحة العقيدة المسيحيَّة، والدفاع عنها، فالانفصال الذي عايشته المسيحية مع الفلسفة دفع الفيلسوف إلى البحث عن تنظير فلسفيّ لها، في هذا الصدد: يقول: «إذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين، فإن الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقيّ القديم حيث اعتبرت أن الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل بينهما حتى وإن كان المضمون يرتدي فيهما شكل الفلسفة»[6].

كما ينبغي الإشارة إلى الكتاب الذي أصدره ايمانويل كانط «1724ـ1804» E. Kant في تمحيص المعتقد المسيحي و نقده «الدين في حدود العقل» وهو الذي أحدث ضجة كبرى في ألمانيا حتى

[5]ـ ولتر ستيس، فلسفة الروح، المرجع السابق ص:192.
[6]ـ هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص: 48.

اضطر «كانط» إلى الاعتذار للسلطات الرسميَّة، والتعهد للملك «فريدريك ويليم» بعدم العودة إلى الكتابة في مسائل الدين[1]. لقد وجدت العقيدة المسيحيَّة نفسها في عصر التنوير في موقف حرج أمام خصومها، وتميَّز هذا العصر بسيادة العقل وتعاليه فوق العقائد، إذ كان كل فرد يفسِّر الدين كما يحلو له، حتى أن العقيدة المسيحيَّة استبدلت بعقيدة العقل، وأن الدين لم يبق سوى دين طبيعي[2].

والأطروحة التي قدّمها كانط كانت في كتابه (الدين في حدود العقل) تبدأ ببيان الأسس التي تقوم عليها العقيدة المسيحيَّة، والتي تمثل قوام كل دين ومرجعيته في اعتبار الله مبدأ وغاية لكل واجباتنا، فهو المشرِّع الواجب احترامه، والحكم بالأخلاقيّة على الأفعال يرجع إلى تحقيق معيار المطابقة القائمة بين الفعل والغايات التي شرعها الله للبشر. فالفعل الخلقي من وجهة النظر الدينيّة هو الفعل الذي يُرضي الله والذي نستطيع بفضله أن ندخل إلى ملكوت الله وعلى هذا الأساس كان ديناً طبيعيّاً قوامه الإرادة الثابتة الساعية لأداء الواجب من أجل الواجب، و«تكمن الصعوبة في تلاقي الدين الطبيعي بالدين التاريخي أو الوضعي كدين الكنائس البروتستانتية. فمسلّمة خلود النفس، والله المحب للعدل مباينة جداً لعقيدة الله المنتقم في البروتستانتية[3] لأن تكوين مجتمع أخلاقيّ يرتضيه الله يقوم على الأسس التي يرتضيها الله ذاته، وليس من طرف البشر[4]».

فالأخلاق في الأطروحة الكانطية هي التي تؤدي إلى الدين وليس العكس، فمرجعية الدين تاريخية ووضعية، قد تؤدي بالضرورة إلى إضفاء الصيغ الشرعية لبعض الممارسات التي لا يقتضيها ولا يرضى بها العقل الخالص، فالدين الذي تؤدي إليه الأخلاق الكانطية ليس هو دين الوحي، وإنما دين العقل المحض الذي لا يلجأ مطلقاً إلى دوافع خارجية أجنبية عنه مثل الخوف والرغبة الذين تتأسس عليهما أخلاقية أديان الوحي.

ثلاث مسلَّمات

ويمكن القول إن الأطروحة الكانطية المتضمنة في كتاب «الدين في حدود العقل» من

[1]ـ إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1984 ص: 283 د.ط.

[2]ـ يوسف حامد الشين، مبادئ فلسفة هيغل، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي الطبعة الأولى 1994 ص: 21

[3]ـ ايميل بريهيه، تاريخ الفلسفة،ج 6 ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة،بيروت، الطبعة الثانية 1993 ص 292

[4]- **Kant -la religion dans les limites de la raison.traduction A. Tremesaygues.librairie Félix alcain, paris 1913.p117.**

أهم العوامل التي دفعت الفيلسوف هيجل لكتابة أهم انتاجاته الفلسفية في مجال اللاهوت والتي هي «دين الشعب»، «نقد المسيحيّة الوضعيّة»، «حياة يسوع»، «قراءات في فلسفة الدين» «فيومينولوجيا الروح»، وقد هاجم هيغل النزعة العقليّة الصوريّة التي أغفلت البعد الذاتيّ والعاطفيّ في الذات الإنسانية، فالإنسان ليس كائنا عاقلاً صرفاً، وقد تضمّنت هذه الانتاجات الفكرية فلسفته حول الدين. وهي تقوم على مسلمات رئيسة: الأولى: العقيدة المسيحيَّة هي الحقيقة، وهي الديانة المطلقة، ومضمونها هو الحق المطلق، فمضمونها يتحد مع الفلسفة الهيغليَّة، والمذهب الهيغليّ هو الديانة المسيحيَّة القاصرة على فئة قليلة، وعلى الرغم من أنَّ المضمون واحد فإن الصورة مختلفة، والفلسفة تعرض المضمون المطلق في صورة مطلقة، وهي صورة الفكر الخالص، أمّا المسيحيَّة فهي تعرض المضمون نفسه في صورة حسيَّة أو في فكر حسيّ أعني على هيئة تمثل[1].

ـ المسلمة الثانية، التي تقوم عليها فلسفته في الدين، فهي التسليم بموضوعية العوامل التي ساهمت في انحراف العقيدة المسيحيَّة، فالحركة الجدليَّة للوعي الدينيّ، والمحيط الثقافيّ عموماً، واليهوديّ خصوصاً هو العامل الرئيس في أزمات المسيحيَّة، ونجد في كتابه «حياة يسوع» هذه الحقيقة، فيقول: يظهر الصراع بين الدين الخالص، الذي هو مذهب يسوع، وبين الدين الوضعيّ المتحجر في شكلية صارمة، دين خارجيّ تماما هو الدين اليهوديّ.

وأكَّد السيادة الخلقيَّة للشخص بالنسبة إلى كل ناموس يريد أن يفرض نفسه عليه من الخارج. فكان المسيح الهيغليّ صورة وردة فعل لروح تلك البيئة، وتمرّدا من الطبيعة البشريَّة الحرة، أي في جوهرها ضد الشكلية الصارمة للثيوقراطية اليهودية [2].

فقد كان المسيح الحقيقيّ شخصيّة ثوريّة عملت على الارتقاء بالإنسان من مستوى السامي إلى مستوى الكائن الأسمى أو بلغة سارتر من الوجود في ذاته إلى الوجود لذاته، أو بالمصطلح الهيغليّ من وعي العبد إلى الوعي بالذات الذي هو وعي السيد فقد «كان المسيح أول من ثأر ضد المجتمع في عصره؛ وذلك من أجل تحرير الإنسان، والتبشير بعقيدة ذاتيّة تقوم على الحكمة والحريّة [3].

أمَّا المسلمة الثالثة في فلسفة الدين الهيغليّة فتتعلق بمسألة الثالوث الذي يُعَد من أهم المسائل اللاهوتية في العقيدة المسيحيَّة، إذ عرف الداخل المسيحيّ تصدّعات وانقسامات تجاوزت

[1]ـ إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيغلية، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة 1996ص: 681.
[2]ـ هيجل، حياة يسوع، ترجمة جرجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص: 35.
[3]ـ يوسف حامد الشين، المرجع السابق، ص 81.

السبعين بناءاً على النص النبويّ القائل: «افترقت اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وافترقت النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة».

وقد كان الثالوث حقلا للاختلاف، فالكنيسة الأرثوذكسيَّة تعتقد أن «للمسيح طبيعتين، إلهيَّة وإنسانيَّة، متحدتين في شخص واحد، شخص ابن الله المتجسد، وهذا الاتحاد قائم بدون انقسام أو انفصال أو تحول أو اختلال أو اختلاط..فهو إله تام وإنسان تام..»[1].

أما الكنيسة النسطوريَّة فقد اعتقدت أن شخص المسيح من أقنومين أو شخصين احدهما إلهيّ والثاني إنساني وهما غير متلازمين بالضرورة احدهما للآخر، أما موقف « أفتيشي» أو «أوطيخا» فيقِّر بأن الطبيعة الإلهيَّة في المسيح قد ابتلعت الطبيعة الإنسانيَّة فهو طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهيَّة التي ذابت فيها الطبيعة الإنسانيَّة وقد سميت ببدعة الطبيعة الواحدة، ثم طرحت فكرة شخص واحد بمشيئتين..وكثيرة هي الاتجاهات والمذاهب في مسألة التثليث، وقد اختلف علماء اللاهوت المسيحيّون في تأويل رؤية هيجل للإلوهيَّة وتفسيرها.

فإله هيجل لا يمكن أن يكون إله مذهب التأليه المسيحيّ حسب بعضهم خصوصاً عندما أعلن أن النهائي هو لحظة رئيسة في حياة اللانهائي، وان الله لا يكون الله بدون العالم [2].

كما أراد (فريدريك هيغل)أن يوفِّق العلم والإيمان الذي كان (ايمانويل كانط) قبل ذلك يفصل بينهما، حيث وجد هيجل في عقيدة التثليث حسب بعض المفكرين: «اللحظات الثلاث التي يميز بينهما في علم المنطق: الكليّ، الجزئيّ، الافراديّ، فالله هو الأب وهو الكليّ، أي الفكر المحض ونشاطه العلم، والكليّ الإلهيّ يتخذ بنفسه صفة الجزئية وصفة التفارق ويصير من فكرة واحدة أفكارا متعددة، إنَّهُ الإله الابن المنبثق من الأب انبثاقاً سرمديّاً، وأخيراً يعود الله إلى ذاته، ويتعرف إلى موضوعه من حيث مطابقته لذاته، فيبطل التفارق عن طريق المحبة، وعند ذاك يكون الله روحاً مطلقة أو شخصية مطلقة»[3].

إنَّ الثلاثيَّةَ التي حايثت النسق الهيغليّ تؤكّد المحاولات المتعددة التي قام بها الفيلسوف في الدفاع على عقيدة التثليث، فمذهبه كما يقول الأستاذ عبد الرحمن بدوي يتألف من ثلاثة معان

[1]ـ علي زيعور، اوغسطينوس، دار اقرأ بيروت 1983 ط/1 ص 22

[2]ـ رينيه سرو، هيغل والهيغلية، ترجمة ادونيس العكرة، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1993 ص: 50

[3]ـ المرجع نفسه، 47

رئيسة هي الفكرة والطبيعة والروح[1]، وهي المفاهيم المفتاحية لنسق هيغل.

وقد أقام الفيلسوف حركة الفكرة أيضا على قاعدة ثلاثية وهي تتألف من الوضع «thèse» الذي يمثل الصورة الأوليَّة للوجود، وهي المرحلة التي يكتشف فيها الوعي محدوديته، وعجزه، فيشعر بالاستلاب أو حالة السلب التي يصطلح عليها بالنفي أو «anti thèse»، فالموجود الخالص كما يقول (شبتولين) مماثلا للعدم عند هيغل، فهو ليس جامدا، لا يوجد ازليّاً في نفس الحالة، بل هو يتحول بفعله مع العدم، إلى صيرورة[2]».

فالوجود الإنساني يدرك حالة السلب عند إدراكه للعظمة، والمسيح سلام الله عليه من تجلّيات هذه العظمة، أمَّا لحظة المركب «synthèse» وهي آخر مرحلة من المراحل التي يتشكل فيها الوعي، عندما يدرك وجود المطلق بذاته، والمسيح النموذج الفريد الذي حقق هذا التشكل، والروح المطلق لم يجد أفضل من المسيح للتعين في النهائيّ، وهذا التنظير ليس إلا محاولة من هيغل في تفسير النص الإنجيليّ:»في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله.. والكلمة صار جسداً وحل بيننا، ورأينا مجده كما لوحيد من الآب مملوءا نعمة وحقا [3]».

وخلاصة القول أن الدين في نظر هيغل لا يتأسس على العقل وحده، بل هو شعور ووعي بالذات الفرديَّة وبالروح الموضوعيّ والمطلق، وهذا لا يعني أن الدين حالة شخصيَّة ومسألة فرديَّة لا تمتّ بصلة مع الواقع الموضوعيّ، فالمطلق الذي هو الله يكون مبدأ الحركة ونهايتها، وعليه فالوظيفة الحقيقيَّة من الدين هي تحريك الإرادة، والحث على العمل، أمَّا مهمة المؤمنين في نظره فهي العمل على توسيع الدين بحصصيث يشمل الحياة بأسرها، وبذلك يصل المؤمن إلى إدراك اللامتناهي في عالم المتناهيات، فالدين هو الحياة، والحياة هي الدين.

---

[1]ـ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج: 2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الأولى 1984 ص 580

[2]ـ أ. شبتولين، مقولات الجدلية وقوانينها، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق بيروت الطبعة الأولى 1986 ص: 25

[3]ـ إنجيل يوحنا، العهد الجديد جمعيات الكتاب المقدس بيروت 1964 ص: 145

علم نفس الدين

قراءة تحليلية في تنظيرات فرويد ويونغ

مسعود آذربيجاني [*]

تضم هذه المقالة رؤية إجمالية إلى تاريخ علم نفس الدين، وتعريفه ومكانته. ثمَّ تمضي إلى بسط رؤية كلٍّ من فرويد ويونغ للدين، لتدرس هذه الرؤية دراسةً نقديّةً. والواضح من المقالة ـ على ما يبدو ـ ليس إجراء دراسة نقدية مقارنة بين الرجلين، مع أنّ الكاتب حرص على أن يأخذ بالحسبان، نظرةَ فرويد السلبيَّة إلى الدين ونظرةَ يونغ الإيجابيَّة إليه، وانتماء كل منهما إلى مذهبٍ واحدٍ هو مذهب التحليل النفسيّ.

سوف يتبيّن لنا أنَّ الأمرَ لا يخلو من وجوه التلاقي والخلاف بينهما في عرض الآراء؛ وهو ما سيتمّ التركيز عليه في سياق الجهد التحليلي الذي يبيّنه هذا البحث.

المحرر

لقد اعتمدنا في طرح تفسير فرويد للدين على القواعد الخاصّة بالتحليل النفسيّ، الواردة في كتبه الأربعة: الطوطم والمحرّم (1914م)، ومستقبل أخدوعة (1927م)، والحضارة وكُروبُها (1930م)، وموسى وعقيدة التوحيد (1939م). بشكل عام يتحصَّل لنا من كتبه هذه تفسيران سنقوم بدراستهما دراسةً نقديّة: التفسير الأول، أنّ الدين **عصابٌ وسواسيٌّ** وهو **أثر جماعيّ**، من الآثار التي خلَّفها ذبحُ الأبِ في القبائل البدائيّة في العصور الغابرة، والإحساسُ بالذنبِ الناجمِ عن ذلك، وعبادةُ الله (الأب نفسه الذي اكتسب صفة الألوهيّة) تعويضاً عن ذنب القتل والتفسير الثاني، أنّ الدين هو هذا الشعور البشريّ بالضعف، من مخلّفات الضعف والخوف الطفوليين، والحاجة إلى حمايةِ الأبِ ودعمِه.

---

[*]- باحث في علم الاجتماع الديني ـ عضو الهيئة العلمية في مركز بحوث الحوزة والجامعات ـ إيران.

ـ العنوان الأصلي للمقال: علم نفس الدين من منظار فرويد ويونغ.

ـ ترجمة: أ.د. دلال عبّاس.

تفسير يونغ للدين مستمدٌّ أيضاً من دراسات التحليل النفسيّ وأسسِه، بتوجّه آثاريٍّ، هو خليطٌ من الفلسفة والخيميائيَّة. وقد أورد يونغ آراءه في آثاره المتعدّدة، وأفردَ لهذه الرؤية كتاباً مستقلاًّ عنوانه: الدين وعلم النفس، وهو يُعدُّ الدين أمراً إيجابيّاً، شافياً قدسيّاً، مسبوقاً بالعلَّة الإلهيّة والخيميائيَّة الفلسفيّة في نظره حلقة وسطى بين الدين وعلم النفس، وهي التي تكشف **اللاوعي الجَمَعيّ**، والصورَ المثاليَّة الناجمة عن المواضعات الدينيّة، ومع أنّ يونغ يرى أنّ البعدَ الروحيَّ للدين مختلفٌ عن بُعدَيه الفلسفيّ والخارجيّ، لكنَّ جميعَ بحوثه عالمـاً نفسيّاً تتمركزُ حولَ البعدِ الأوّل. سنجيب في هذه المقالة عن عدد من الانتقادات التي وُجِّهتْ إلى يونغ، وقد عددنا نظريَّتَه مقبولةً بشكلٍ عام أمّا الحكم على النقاط المتعلّقة بمنهجيَّته فمنوطةٌ بالمزيد من التحقيقات والبحوث.

الكلمات المفتاحيّة: علم نفس الدين، تفسير الدين، فرويد والدين، يونغ والدين، التحليل النفسيّ.

المقدّمة:

شهد القرن التاسع عشر الميلاديُّ في الغرب بالتزامن مع ولادة علم النفسِ العلميّ، أوّلَ ازدهار كبير للمقاربات ووجهات النظر المنهجيّة غير الفئويَّة وغير المذهبيَّة في دراسة الظواهر الدينيَّة. لقد تطرّق عددٌ كبيرٌ من علماء النفس لدراسة الدين والظواهرِ الدينيّة، نشير من بينهم إلى ليوبا (Leuba)، صاحب كتاب علم نفس الظواهر الدينيّة (1896م)، وستارباك Starbuck, j.r مؤلّف كتاب علم نفس الدين (1899م)، وجورج كو Coe, G.A، واضع كتابين في الحياة المعنويَّة: دراسات في العلم المتعلّق بالدين (1900م)، وعلم نفس الدين (1916م)، وويليام جيمس James, W. صاحب كتاب أنواع التجربة الدينيَّة (1902م) وغوردون ألبورت Allport, G. صاحب كتاب الفرد ودينه: تفسيرٌ نفسيٌّ، وفيكتور فرانكل Frankle, W مؤلّف: الإنسان في بحثه عن المعنى (1962م)، والله في اللاوعي، العلاج النفسيّ واللّاهوت (1975م)، وآبراهام مازلو Maslow, A.، مؤلّف كتابيَ الأديان والقيم وتجربة التسامي (1946م).

إنّ الكتبَ التي صدرت في العقدَين الأخيرين تتميَّز بمعظمها بصفة الجمع والموسوعيّة، من بينها: علم نفس الدين، النظريات الكلاسيكيّة والمعاصرة، لديفيد وولف (1991م) Wulff, D.M، وكتاب علم نفس الدين: توجّه تجريبيّ لرالف هود Hood, R. وزملائه (1996م). وبما أنّ فرويد ويونغ يحتلّان مكانةً مميزةً بين المنظّرين وعلماء النفس الذين تطرّقوا للبحث حول الدين، والأوّل نظر إلى الدين نظرةً سلبيَّةً، والثاني نظر إليه نظرة إيجابيَّةً، سنتطرّق في هذه المقالة إلى دراسة آراء

عالِمَي النفس هَذين، وقبل الشروع بالبحث، سنتطرّق إلى تعريف علم نفس الدين ومكانته.

علم نفس الدين فرعٌ من فروع علم النفس، يتطرّق إلى دراسة الدين دراسةً علميّة بمنظار علم النفس. بعبارةٍ أخرى علم نفس الدين يسعى إلى استخدام قواعد علم النفس الناجمة عن الدراسة العامّة للسلوك، في دراسة السلوك الديني، ليتمكّن من تفسيره وتوضيحه. أمّا القضايا والمسائل التي تتمّ دراستها فهي: ما هو مصدر التديّن؟ هل للأشخاص المتديّنين شخصيّة خاصّة؟ هل يبعث الدّين على المزيد من الرضى عن الحياة لدى الأفراد، وهل يضمن لهم نجاحاً أكبرَ في الزواج والعمل؟ وهل يتمتّع المتديّنون بصِحَّة جسديّة ونفسيَّة أكبر، وغير ذلك من الأسئلة[1]. لمعرفة مكانة علم نفس الدّين، يمكننا الانطلاق من رؤيتين: رؤية إبستيمولوجيَّة، ورؤية منهجيَّة: من خلال الرؤية الأولى، الدين بصفته معرفة من المعارف، هو واحد من فروع البحث الدينيّ، بموازاة الفروع الأخرى ومنها: فلسفة الدين، وعلم اجتماع الدين، وتاريخ الأديان، والفقه المقارن، والإلَهيّات مع الفارق، أن علم نفس الدين كعلم اجتماع الدين، وتاريخ الأديان، يتطرّق بشكل أساسيٍّ إلى دراسة تحليليَّة، وصفيَّةٍ للدين، وهو على العكس من فلسفة الدين والإلَهيَّات، لا ينصبُّ اهتمامه على صدق أو كذب المضامين الدينيّة. ومن خلال الرؤية الثانية، علم نفس الدين أحد مناهج البحث الدينيّ، وهو على العكس من المناهج: التاريخي والعلم-إجتماعي، أو الفلسفي-الكلامي، يدرس الدين بشكلٍ أساسيٍّ على أساس أنّه ظاهرة نفسانيَّة، وتتمّ الدراسة بواسطة اتجاهات مختلفة: تحليل نفسي ودراسة مسلكيّة، ودراسة معرفيّة، وغير ذلك[2].

1- سيغموند فرويد (1856 ـ 1939م).

بذل فرويد جهوداً جمَّةً لتقديم تحليلٍ نفسيٍّ للظواهر الثقافيّة، ومن بينها الفنّ والأدب والدين، لكنّ تفسيره للدين، أثار الكثير من الإشكالات، ليس فقط لتقويمه السلبيِّ للدّين، وإنما أيضاً، بسبب القضايا المنهجيّة المثيرة لعلامات الاستفهام، التي انبثقت عنها معتقداتُه اللاأدريّة.

في كلّ الأحوال يمكن القول إنَّ هذه المسائل معقَّدة، وإنّ القراءات والتفاسير التي أُنجزت حول آثار فرويد خلال ستّة عقودٍ ونيّف،أي المدّة التي أعقبت سنة وفاته، إنمّا هي حصيلة استنباطاته وثمارُها، بمعنى أنّه حتى وإنْ كان قد أخطأ في سعيِه لاستخدام منهج التحليل النفسيّ في دراسة الظواهر الثقافيّة، لكنّه نجح في فتحِ آفاقَ جديدةٍ وطرحِ احتمالاتٍ جديدة، وجعل التحقيقات

[1]. كورسيني، Corsiny، 2001م.

[2]. إيلاد 1374 Eilade [1995م].

والأبحاث أكثر غنًى وعمقاً والأنموذج الأكمل في هذا الصدد تحقيقاته وأبحاثه المتعلّقة بالدين[1].
إنّ آراء فرويد المتعلّقة بالدين، من أشهر نظريّات التحليل النفسيّ للدين، والتي لا يمكن تجاهلها في تحليل المعتقدات الدينيَّة، وإنّما بسبب تأثيره في علماء النفس اللاحقين، وإلى حدٍّ ما تغلغله في الحقول الفنّيّة والأدبيّة.

ينتمي فرويد إلى عائلة يهوديّة، لكنّه لم يمارس مطلقاً الطقوس والعبادات اليهوديّة، ومع أنّه كان يؤمن أنّ الدين يمكن أن يؤدّيَ أحياناً دوراً في التخلّص من الأعراض العُصابيَّة، لكنّه كان يؤمن إيماناً راسخاً أنّ الإيمان الدينيّ وهمٌ في الطريق إلى تحقّق الأمل[2]. لقد حوّل فرويد بإبداعه الأدبيِّ وإيمانه المطلق بصحَّة آرائه التحليلَ النفسيّ إلى طاقة مهمّة. إنَ هذه النظرة المطلقةَ الأحكام، والتعميمَ المبالغ فيه، أفقداه حتى زملاءه المقرّبين كآدلر وستيكل و يونغ ورانك وآخرين. أوّل من عارضه كان زميله بروبير الذي يقول: «إنّ فرويد شخص لديه مجموعات من القواعد الدوغماتيّة الوثوقيّة الحصريّة. وأنا أعتقد أنَ هذه حاجة روحيّة لديه، تدفعه إلى تعميم القضايا على نحو مفرِط[3]». إنّ النقاط المحوريّة في النظام الفكريّ لفرويد تتجلّى في آراءٍ منها إرجاع الامراض العصبيّة إلى التجربة الجنسيّة الطفوليّة، وعقدة أوديب، وبنية الشخصيّة على أساس ثلاثيّة الهو و الأنا و الأنا الأعلى، والتأكيد على حصر الغرائز باثنتين هما الغريزة الجنسيّة وتناقض (الحياة والموت)؛ وبالتأكيد كذلك على أنّ بعض جوانب الحياة الروحيّة والعقليّة ليست في متناول اللاوعي البشريّ، وفي الوقت عينه هي المصدر والواقع اللاواعي لتصرّفات الإنسان في الكثير من مجالات الحياة. اللافت والمثير للانتباه والجدير بالتأمّل دخولُ آرائه في المجالات الفنّيّة والأدبيّة والثقافيّة والدينيّة. فعلى سبيل المثال كان فرويد يعتقد أنّ الارتقاء بالليبيدو المكبوت، يؤدّي إلى إنتاج الفنّ والأدب أيْ أنّه كان يؤمن أنَّ الفنّانين يتخلّصون من عقدهم الجنسيّة المرتبطة بالطفولة، من خلال تحويلها إلى صور غير غريزيّة. وعلى أساس هذه القاعدة كتب عدّة مقالات عن الفنّ والفنّانين أشهرها: ليوناردو دوفنشي وذكرى طفولته، وموسى ميكيل آنج و دستويفسكي وقتل الأب وهو في هذه المقالات الثلاثة قد أرجع مصادر الإبداع الفنّيّ لدى النوابغ الثلاثة ميكيل آنج و دوفنشي ودستويفسكي إلى الدوافع الجنسيّة[4].

يمكننا استخلاص بعض قواعد فرويد الفكريّة والفلسفيّة كما يلي:

[1]. ميسنر 1981، Meissnerم، نقلاً عن دائرة معارف فرويد، لـ إدفِن إروين Edvin Erwin، ص 473.
[2]. ستور (1996 - 1375)، Storr, Antony، ص 122.
[3]. م.ن، ص 16 و 17.
[4]. م.ن، ص 102 - 114.

أ - كان فرويد، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يعيش في خضمٍّ نوع من التفكير الفلسفيّ الرائج في أوروبا، الرافض لأيّ نوع من أنواع الماورائيّات، والذي يعتقد أنَّ الكون يجب أنْ يُدرس دراسة علميّة؛ نوع من العلمويّة المفرطة الناجمة عن الفلسفة الوضعيّة، والاكتفاء بالعلم وبالوسائل العلميّة التجريبيَّة لفهم العالم. وقد أدّت هذه النظرة إلى إلغاء الروح من علم النفس، والحيويّة من علم الأحياء، والغائيّة من التطور. في كتاب فرويد مستقبل أخدوعة نلاحظ بوضوح خليطاً من الوضعيّة والعلمويّة والإلحاد[1].

ب - يذكر فرويد في سيرته الذاتيّة معرفتَه بنظريّة شوبنهاور و قرابتها إلى التحليل النفسيّ. يدّعي عددٌ من الكتّاب، من بينهم توماس مان وفيليب ريف، وهنري برغر، أنّ فرويد قبل نجاحه، كان متأثّراً بشوبنهاور ونيتشه[2]. من العناصر التي أثّرت في مذهب فرويد نظرتُهُ إلى الإنسان، وردّ كلّ الظواهر النفسيّة إلى التجارب الجنسيّة (يعتقد شوبنهاور أيضاً أنّ الإرادة والنفس هما أصل العالم وحقيقته، والعلم والعقل فرعان وعَرَضان، والنفس تتغلّب على العقل[3].

ج - مُنادولوجيَّة لايب نيتس (الجواهر البسيطة الحقيقيّة ليست ماديّة، لكنّها حين تتراكم بما يكفي تخلق مصداقاً)، التي انتشرت من بعده على يدِ كلٍّ من هاربرت وفاغنر، قد ساعدت في تطور نظريّة اللاوعي. فقد استخدم فاغنر بصراحة مفهوم جبل الجليد السابح، الذي يقبع جزءٌ كبيرٌ منه تحت الماء، تعبيراً عن ذهن الإنسان أو نفسه[4].

د- نظريّة النفعيّة الدُغماتيّة للفيلسوف الإنجليزيّ بنثام، المبنيّة على مبدأ اللذّة، التي أيّدها بعض أصحاب نظريّة تداعي الأفكار الإنجليز، قد لفتت انتباه فرويد. فهذا المبدأ من مبادئ الإناسة يؤكّد على أنّ الإنسان يسعى جاهداً لاكتساب اللذّة ليتخلّص من الألم[5].

هـ- مبدا الحتميّة، الذي يؤكد على الجبريّة العلّيّة والمعلوليّة، كان قد أثّر على فرويد أيضاً. فهو يعتقد أنّ الظواهر النفسيّة تابعة كلّيّاً لقوانين العلَّة والمعلول، وليس هناك أيّ مجال للإرادة الحرّة[6].

و- يمكن القول إنّ فرويد قد تأثّر تأثّراً عميقاً بداروين أكثر من أيّ عالم آخر. فمعظم الفرضيّات

[1]. مذاهب علم النفس ونقدها، مج 1، ص 284 و 285.

[2]. ستور 1375ش [1996م]، ص 162-163.

[3]. فروغي، مج 3، ص 81-90.

[4]. مذاهب علم النفس ونقدها، مج1، ص 279-280.

[5]. م.ن، ص 286.

[6]. ستور 1375ش [1996م]، ص 158.

المسبقة الأساسيّة المعتمدة في التحليل النفسي، كمفهوم النضج، ومفهوم التغيير، ومفهومي التثبيت والارتكاس مصدرها المباشر فكرة التطوّر. من ناحية أخرى يعرّف داروين علم النفس المرتكز على الغرائز، والذي يؤكّد بشكل خاصّ على عزيزتيَ العدوانيّة و العشق[1]. كما أنّ داروين في حطّه من قيمة الإنسان في مسيرة تطوّر حياة الحيوان، والإشارة إلى قرابته من الحيوانات (بحسب زعمه)، قد مهّد الأرضيّة المناسبة لفرويد الذي ادّعى أنّ الإنسانَ أحقرُ مما يظنّ نفسَه، ويصغي أكثر مما هو معلوم إلى أوامر وساوسه، وحتى أرفع منجزات البشر الفنّيّة والفلسفيّة، ليست سوى تسامي الغرائز البدائيّة الحيوانيّة[2].

من المؤكد أيضاً أنّ نبوغ فرويد وشخصيّته المفكِّرة والوسواسيّة، كان لها تأثير حاسم في نضج نظام التحليل النفسيّ واتساعه، وتفصيل قواعده ومبادئه.

علم نفس الدين بمنظار فرويد:

يمكننا تصنيف تطوّر نظريات فرويد حول الدين في أربعة مراحل، تمُيّزها من بعضها مؤلّفاتُه المحوريّة المتتالية: المرحلة الأولى كتاب الطوطم والمحرّم[3] (1984 م)، والمرحلة الثانية كتاب مستقبل أخدوعة[4] (1927م)، والمرحلة الثالثة كتاب الحضارة وكُروبها[5] (1930 م) والمرحلة الرابعة والأخيرة كتاب موسى عقيدة التوحيد[6] (1939 م). هذه المؤلّفات تعكس الجوانب الجريئة في تفكير فرويد، وتشير كذلك إلى تشبّثه بأفكاره الأصليّة المتعلّقة بتراتبيَّة الأعراض الأوديبيّة وتطوّرها[7].

المرحلة الأولى: ولد كتاب الطوطم والمحرّم من تزاوج أمرين: أحدهما شغف فرويد بعلم الإناسة، والآخر، نظريّاته التي وضعها من قبل، والمبنيَّة على أنّ التفكير والسلوك الدينيَّين مرتبطان بأواليّات القلق الوسواسيّ اللاإراديّ (1907م).

يُرجع فرويد الأعراض الوسواسيّة والطقوس الدينيَّة إلى ماهيّة واحدة، ويؤكد بشكل خاص على الشعور بالذنب الناجم عن صدور هذا العمل، والحاجة إلى الأمان لمواجهة الضغوط الخارجيّة،

---

[1]. مذاهب علم النفس، ج 1، ص 285.
[2]. ستور، ص 164.

[3]. Taboo And Toles
[4]. The Future of an Illusion
[5]. Livrilisatior and its Discontents
[6]. Moses and Monotheism

[7]. أروين، موسوعة فرويد، ص -473 375.

وانشغال الذهن بالجزئيّات، والميل نحو التعقيد الزائد، والأهمّيّة الرمزيّة لهذه الطقوس. والدين حسب التفسير الفرويديّ نوعٌ من المقاومة، وخرافة طفوليّة، ونوعٌ من المشاعر الإنفعاليّة، وقد ورث فرويد هذه النظرة من شلاير ماخر وفويرباخ. كما أن فرويد قد استند في مساعيه لتوضيح طريقة أداء هذه الأواليّات البدائيّة لدورها في منطلقات التجربة الدينيّة، إلى ما افترضه في هذا الكتاب من شبَهٍ بين تفكير البشر البدائيّين والوساوس. وقد ردّ منطلقات الطوطميّة ومحرّماتها ومن ضمنها تحريم الزنا بالمحارم والزواج بالغرباء، إلى الأساطير المتخيّلة للقبائل البدائيّة. فالقبيلة البدائيّة، على أساس مخيّلته الإناسيّة، كانت محكومة لنظام يخضع فيه أفرادها حصراً لسلطة زعيم القبيلة، أو لصورة الأب، وكان الشبّان من أبناء القبيلة، للخلاص من سيطرة الزعيم وقمعه، لا سيّما منعه لهم من إقامة علاقات جنسيّة مع نساء القبيلة اللواتي هنّ ملك له وحده، يتعاضدون من طور لآخر لقتل الأب والتهامه. لقد مثّل قتلُ الأب الجناية الأولى. إنّ الشعور بالذنب بسبب الخلاف الأوّل جعل الأبناء يستعيدون التحريم الذي أرادوا في الأصل أن يتحرّروا منه، فأحلّوا الحيوان الطوطم مكان الأب الأصليّ وعبدوه، وامتنعوا عن قتل الحيوان الطوطم، وحرّموا الارتباط غيرَ الشرعيّ بنساء القبيلة الطوطميّة وعلى ذلك باتت الأعياد والأضاحي الطوطميّة التي يُقتل خلالها الحيوان الطوطميّ ويؤكل على نحوٍ طقوسيّ، تمثّلُ إحياءً لهذا الحدثِ التاريخيِّ المتمثّل بقتل الأبِ والتهامه. بناءاً عليه فإنّ ظاهرةَ الطوطم والمحرّمات الجنسيّة المتعلّقة به، تعود جذورُها إلى الظواهرِ الأوديبيّة الأوّليّة، التي كانت موجودة لدى القبائل البدائيّة. وهذه الظواهر مبنيّة على الرغبة البدائيّة بقتل الأب والاستمتاع الجنسيّ بالأمّ. لقد أسفر عن احترام الأجداد الطوطميّين والخوف منهم ارتقاءُ الطوطم الأب إلى مقام الألوهيّة.

المرحلة الثانية: في كتابه مستقبل أخدوعة، خطى فرويد خطوةً جديدة، فالبذور التي بذرها ونبتت في محاولاته السابقة، أثمرت في هذا الكتاب. حيث تبرز واضحةً أفكاره المتعلّقة بالتجربة الدينيّة، وما يرافق ذلك من تأثير تامٍّ لتعصّبه لرأيه المناهض للدين، ولاأدريتِه.

لم ينحرف البحث في هذا الكتاب كثيراً عن المسارات السابقة؛ فالدين (كما يزعم فرويد في هذا الكتاب) تعود جذوره إلى ضعف الإنسان، وتبعيّته الأصليّة للأبّ، وفي الرغبات المكبوتة لتلبية الحاجات الطفوليّة، التي تتجلّى بصورة الله. فنحن قد تعلّمنا من خلال تعلّقنا القلبيّ بالله والخضوع له، والتضرّع إليه سواء كان الله الأب القادر الرحيم ـ أو الألهة المتعدّدة ـ في النظم الإيمانيّة، أنْ نتخلّصَ من وحشة الدنيا المخيفة. فللآلهة وقوانينهما سلطة وسيطرة على العالم، لكنّ البشرَ تُركوا وحدهم للدفاع عن أنفسهم في مواجهة القوى التي ترسم مصائرهم. إنّ المسؤوليّة عن تهدئة الآلهة، والعثور على طريق السعادة، تؤدّي إلى الأخلاق الدينيّة وإلى مجموعة من الأوامر

والنواهي والأحكام الإلَهيّة، التي يجب أنْ يُذعِنَ لها الفرد، ويتأقلمَ معها. لذا فإنَّ التعاسة والتبعيَّة في مرحلة الطفولة، والخوف من غضب الأبِ وعقابه، تنتقل إلى حياة الكبار، وتحلّ محلّها عَلاقةُ الفردِ المؤمنِ بربّه، حتى عذاب القبر والألم الناجم عنه، تسكّنه وعود الآخرة، والتعاسة في هذه الحياة الدنيا يُعوّض عنها الوعد باللذّة المقدّسة في الحياة الآخرة. إن استمرار الشعور بالتعاسة والعجز طيلة العمر، يفرض علينا أن نتوسّل بالأب بحسب مصطلح مرحلة الطفولة، وببديله أي الأب السماويّ القويّ، الحيّ الناصر والمعين. إذاً الإيمان بالسلطة الخيّرة للعناية الإلهيّة، يحمينا من شرور هذا العالم. إنّ الدين هو الذي يُعطينا هذه الضمانة، وطالما أنّنا نطيع الله السماويّ، ونعتمد على محبّته لنا، ونؤمن أنّه يُريد لنا الخير، ونثق بوعوده، فإنّنا سنتغلّب على المصاعب التي تواجهنا، ونجدها تالياً عينَ الجلال والمحبّة التي تنجينا هنا والآن. هذه الرغبات والآمال بحسب تفسير فرويد اقتباسات طفوليّة، تعكس رغباتنا الأساسية، وليس أكثرَ من ذلك، وطالما أنهّا غير متلائمة مع الواقع، فهي في رأيه فوق الخيال وشكلٌ من أشكال الهذيان الجمعيّ Mass delusion تتشارك فيه الجماعة المؤمنة. وقد صرّح فرويد أنَّ ما يجب الاعتماد عليه إنمّا هو العلم، ويقول: «أنا أدرك إلى أيِّ حدَّ هو صعبٌ تجنّب الأوهام. ربمّا قيل أنّ هذا الواقع من حيث ماهيّتُه وهمٌ أيضاً، لكنّني مصرٌّ على إصدار حكمٍ بالنسبة إلى الموضوع. فبغضّ النظر عن واقع عدم إجراء أيّ محاسبة على هذه الأوهام المشتركة، أوهامي كالأوهام الدينيّة ليست عصيّةً على التصحيح. هذه الأوهام ليس لها ميزة هذيانيّة... إذا كان ما أعتقده وهماً، فحالي كحالهم. لكنّ العلم، بنجاحاته المتعدّدة والمهمّة، يقدم لنا شواهدَ تؤكّد أنّ العلمَ ليس وهماً»[1].

أكّد فيشر Fisher (أحد القساوسة المسيحيّين)، في ردوده على فرويد، على انحرافاته في فهم الدين. إنّ آراء الرجلين حول الدين متعارضة كليّاً إنْ كان فرويد يعدّ الدين موضوعاً مرتبطاً بحاجات الطفولة وضعفها، فإنّ فيشر يرى فيه مخزوناً لأعظم الجهود وأسمى الأفكار المتعلّقه بالأحوال الإنسانيّة. وإذا كان فرويد مصرّاً على التمايز الجذريّ بين الدين والتحليل النفسيّ، فإن فيشر يرى أنّهما يدعمان بعضهما، ووجهتهما الأهداف والحقائق الواحدة، وإذا كانت نظرة فرويد أساساً تشاؤميّة وجبريّة، فإنّ نظرة فيشر متفائلة جدّاً ومفعمة بالأمل. يمكن عدّ الاختلافات والتناقض بين هذين الرائدين انعكاساً للكثير من التيارات، التي تنوجد باستمرار حين يجري البحث عن العلاقة بين التحليل النفسي والدين.

[1]. مستقبل أخدوعة، ص 53-54.

المرحلة الثالثة: بعد وقت قصير من إنجاز فرويد للكتاب السابق الذكر، عادَ في كتابه الحضارة وكُروبُها إلى بعض هذه المواضيع. إنّ الطروحات والمضمرات التي ظهرت على نحو بارز في كتاب مستقبل أخدوعة اتسعت لتحمل حياض الحضارة والثقافة الإنسانيَّتين كلِّها. وقد طرح فرويد التضادّ والاختلاف الحتميَّ بين الحاجات الغريزيّة من ناحية وحاجات الحياة المدنيّة من ناحية أخرى. إنّ منعَ بروز الغريزة الجنسيّة أساسُ تكيّفِ الطفل مع محيطه، الأمر الذي يتمّ أساساً في مرحلة الكُمون (من الخامسة حتى الثانية عشرة من العمر). إن البشر يبحثون عن السعادة، ومحرّكهم هو البحث عن اللذة وتجنّب الألم. إنّ الحاجات الحياتيّة شديدة وملحّة، لكنّ الواقع والظروف لا تسمح لنا أنْ نلبّيَ هذه الحاجات، وفي النهاية نرى أنفسنا مجبرين على إشباعها على نحوٍ خياليٍّ وهميٍّ. هذا الموضوع مرتبطٌ بالبحث الوارد في كتاب مستقبل أخدوعة، وفي الوقت نفسه يتّسع ليشمل جوانب أخرى من الوحدة الاجتماعيّة والثقافيّة أيضاً. في كلّ الأحوال إنّ التكلفة التي نتحمّلها في هذه الأحوال هي قمع الحاجات والغرائز الأساسيّة. يمكننا أن نجد الأنموذج البدائيّ لهذه الظاهرة في الأوهام الدينيّة والمذهبيّة. مع ذلك هذه الأوهام غير ناجمة عن «الشعور الأوقيانوسيّ»[1] Oceanic feeling المتّسع المدى وغير المحدود، كما وصفه رومين رولاند[2] Romain Roland، وإنما ينبع من الشعور بالتعاسة والتبعيّة الكامنين منذ الطفولة في الكينونة المحوريّة للتجربة الإنسانيّة.

المرحلة الرابعة: آخر مؤلّفات فرويد عن الدين كتابه موسى وعقيدة التوحيد الذي كتبه في أواخر عمره. يعود فرويد في هذا الكتاب إلى المواضيع التي كان قد شرحها في كتاب الطوطم والمحرّم. يقول فرويد إنّ موسى هو في الحقيقة أميرٌ مصريٌّ كان يعيش في قصر الفرعون (الذي تولّى الحكم حوالى العام 5731 قبل الميلاد، واهتدى إلى مصطلحات دينيّة لافتة مثل العبادة التوحيديّة لإله اسمه آتين aten). ثمّ نقل موسى هذه النظريّة الدينيّة إلى العبرانيّين، من خلال عبارة الإله يهوه، لكنّ اليهود الذين لم يستطيعوا تحمّل هذا الدين الروحانيّ المعنويّ المقيّد لهم، ثاروا على هذا النبيّ الذي كان يريد أن يعرض هذا الأمرَ عليهم، وقتلوه. بعد ذلك أدرك اليهود أنهم بحاجة إلى الوحدة القبليّة والدين الجامع المشترك، فعادوا إلى الدين نفسه، الذي قتلوا النبيَّ الذي بشّر به، وإلى عبادة الله الواحد الجبّار. يقول فرويد «إنَّ الحدث المحوريّ في تطوّر الدين اليهوديّ، هو أنَّ الإله يهوه فقد بمرور الزمان ميزاته، وصار أكثر فأكثر أشبه بإلٰه موسى القديم، آتين»[3].

[1]. أوقيانوس: إله النهر الخارجيّ الكبير الذي زعمت الميثولوجيا اليونانيّة أنّه يطوّق الأرض.

[2]. فرويد، 1936م.

[3]. فرويد 1939، ص 63 نقلاً عن أروين، 2001 م، ص 475.

دراسة نقديّة:

على الرَّغم من أنّ فرويد قد طرح آراءه حول الدين على أربع مراحل وفي أربعة كتب، لكنّ حصيلة المسائل التي طرحها تعود إلى تفسيرين: الأول، تفسير إناسيٌّ ـ نفسيّ عرضه في كتابيه: الطوطم والمحرّم، وموسى وعقيدة التوحيد؛ أي أنّ أسطورة ذبح الأب في الزمان الغابر، كانت حادثة واقعيّة، تركت آثاراً وبقايا وندوباً في تاريخ البشريّة، لا يمكن محوُها. تجلّت شعوراً بالإثم وتحريماً للزنا بالمحارم وغير ذلك، ولمواجهة الشعور بالإثم جاء التوجّه إلى عبادة الله (الأب نفسه الذي نحا منحًى إلَهيّاً)، وفي النهاية يفسّر الدين أنّه «عُصابٌ وسواسيٌّ جماعيّ». أمّا التفسير الثاني، فهو تفسيرٌ نفسيٌّ صِرف طرحه في كتابيه: مستقبل أخدوعة و الحضارة وكُروبُها أي أنّ مصدر الدين، شعور الإنسان بالتعاسة، وبعبارةٍ أخرى هو نفسه الخوف الطفوليّ، والحاجة إلى حماية الأب القويّ، وهذه الحالة لن تكون مستمرّة ودائمة. ففي المستقبل البعيد سيثبتُ العقلُ البشريُّ تقدّمَه، وسيتمُ التخلّي عن العقائد الدينيّة، وستُترك وتُنسخ. يحسب فرويد العقلَ البشريَّ معادلاً للعلم، ويقول صراحةً: إنّ صوت العقل ناعمٌ ولطيف، لكنّه لن يصمتَ ما لم يجد أذناً واعية، وبعد الكثير من الأخذ والردّ لمرات متتالية لا عدّ لها ولا حصر، سيحالفه النجاح[1].

إنّ تحليلات فرويد في شرحه للدين، قد تعرّضت للنقد من عددٍ كبير من المفكّرين، وقد رفض نظريّاتِه أقربُ تلاميذه إليه ومنهم يونغ وآدلر. إن بعض الإشكالاتٍ الواردة في هذه التحليلات هي التالية:

أولاً: إن تفسير فرويد للدين تفسيراً طبيعيّاً (بناءً على النظريّة الفلسفيّة التي يعدّ اتباعُها الطبيعة المبدأ الأوّل)، وأيضاً على أساس النظرة الإواليّة والجبريّة إلى الإنسان، إنمّا هو تفسير مرفوض، بسبب الأساس الفلسفي الطبيعي الذي اعتمده؛ فهو على الرَّغم من هذا الادّعاء المبني على معطيات داعمة، يثبت البحث العلميّ صِحّتَها، نجد بعد الدراسة أنّ هذا الادّعاء لا ركيزة له. فمن ناحية يدلُّ الخلاف بين علماء النفس حول شرح التحليل النفسيّ على ارتكاز نتائجهم على فرضيّات ونظريّاتٍ فلسفيّة خاصّة، ومن ناحية أخرى تأخذ الفلسفة الطبيعيّة جزءاً من التجربة (القسم القابل للقياس وللتحليل الكمّيّ)، وتعرضه على أنّه الواقعُ كلّه. في كلّ الأحوال، إنّ مذهب فرويد الوضعيّ غير مقبول اليوم، ولا يمكن إختصار الإنسان بأبعاده الماديَّة وحدها[2].

---

[1]. ستور 1375ش [1996م]، ص 116-129.

[2]. جان مك كواري، 1378ش [1999م]، ص 170.

ثانياً: يقول يونغ في نقده لنظريّة فرويد الجنسيّة، التي هي أساس تحليله حول الدين ما يلي:

«... إنّ العقيدة المذكورة، تبيّن جانباً من جوانب الواقع فحسب لأنّ الإنسانَ لا يخضع فقط لضغط الغريزة الجنسيّة، فلديه غرائز أخرى غيرها. وفي علم الحياة مثلاً، أن غريزة الغِذاء مهمّة كالغريزة الجنسيّة. في المجتمعات البدائيّة، على الرّغم من دور الجنس، للغذاء مكانة أكبر، فهو أهم رغبات الإنسان البدائيّ وأقوى ميوله... هنالك مجتمعات أخرى قائمة أيضاً- المقصود المجتمعات المتحضّرة- تؤدّي السلطة فيها دوراً أكبر من دور الجنس. والملاحظ أنّ عدداً كبيراً من التجّار والصناعيّين لديهم عجز جنسي لأنّهم يصرفون معظم طاقاتهم في الأنشطة التجاريّة أو الأعمال الإداريّة، وهم يولون هذه الأعمال أهميّة أكبر من الأمور والقضايا المتعلّقة بالمرأة[1].

ثالثاً: يعتقد فرويد أنّ ذبح الأب في الغابر من الأيّام كان حادثةً واقعيّةً تركت في البشر آثاراً وندوباً لا تحول ولا تزول. بعبارة أخرى كان مؤمناً بنظريّة لامارك المتعلّقة بالوراثة، التي تفتقد إلى القيمة والأهمّية، والتي تزعم أنّ الصفات المكتسبة وراثيَّة في حين أنّ نظريّة التطور الداروينيّة، قد محت أفكار لامارك من أذهان جميع علماء الحياة تقريباً. فضلاً عن ذلك، لا يمكن القول، بعد الإطّلاع على شواهد علم الإناسة، ودراسة الآباء الأوائل (القرود الشبيهة بالبشر)، إنّ القبائل البدائيّة التي كانت خاضعة لسلطة رجلٍ واحد، كانت موجودةً في زمن من الأزمان. والولائم الطوطميّة نادرة الوجود أيضاً، ولم تُلحظ إلّا لدى قلّة قليلة من القبائل التي مارست الطقوس الطوطميّة[2].

رابعاً: لا تأثير لمصدر أو منطلقِ أيِّ عقيدة أو سنّة خاصّة في قيمتها ومدى صحّتها في صورتها الحاليّة، وتالياً أصلُ العديد من الفاعليّات والنشاطات يعود إلى مصادرَ ومنطلقات غير ذات أهمّيّة. فنحن مثلاً لا ننظر إلى علم الفلك نظرةً سلبيّة لأنّه نشأ في أحضان التنجيم، لكنَّ هذا الأمر يتم تجاهله ونسيانه حين يتعلّق الأمر بالدين[3].

خامساً: إنّ فرويد كما يقرّ هو نفسه، عاجزٌ عن إدراك حالات الانخطاف والوَجْد، والتجارِب الروحيّة والعرفانيّة، في حين أنّ هذه التجارب هي بنظر الكثيرين مصدر المشاعر الدينيّة. حين ارسل فرويد نسخةً من كتابه مستقبل أخدوعة، الذي يُنكر فيه الدين إلى «رومان رولان»، صرّح هذا الأخير أنّ فرويد لم يفهمِ المصدرَ الحقيقيَّ للمشاعر الدينيّة[4].

[1]. جونز، 1351ش [1972م]، ص 8، 9.
[2]. ستور، ص 119 و 120.
[3]. مك كواري، ص 171-172.
[4]. ستور، ص 126.

أمّا إريك فروم Erick from فقد قدّم في كتابه التحليل النفسي والدين (1984) مرافعتين دفاعاً عن فرويد: أولاً: هو يعتقد أنّ فرويد بإشاعته تفسير الرؤيا وضع في متناولنا هذا التعبير المنسيّ، ودلّنا في الوقت نفسه على أنّ لغة الأساطير الدينيّة لا تختلف بالضرورة عن لغة الرؤى التي هي تجلٍّ ذي معنى لتجربتنا الشديدة الأهميَّة. وعلى الرَّغم من أنّ تفسيرَ فرويد للرؤى والأساطير وتعبيرَه عنها يبدو ضيّق الأفق، لأنّه أكّد في كتابه على نحوٍ مفرط على الغرائز الجنسيّة، فقد وضع حجرَ أساسٍ جديدٍ لفهم الرموز الدينيّة والأساطير، والقواعد اليقينيَّة والشعائر الدينيّة. إنّ هذا الاستنباط وإن لم تكن خاتمتُه عودة الدين لكنّه يرشدنا إلى تقويم جديد للعقل وللعلم المعمّق، الذي ظهر بواسطة الدين بلغة رمزيّة[1]. ثانياً: إنّ فرويد معارض للدين باسم الأخلاق، أي إنّه يختار في الواقع موقفاً يمكن أنْ نسمّيَه موقفاً دينيّاً. بعبارة أخرى، تحدّث فرويد عن جانب من الكينونة الأخلاقيّة للدين، منتقداً جوانبه اللاهوتيّة ـ الماورائيّة لأنّها تعيق تحقّق الأهداف الأخلاقيّة المذكورة. وهو يرى أنّ المفاهيم اللاهوتيّة ـ الماورائيّة تعود إلى مرحلة من مراحل التطوّر الإنسانيّ كانت ضروريّة، لكنّها اليوم معيقة للتطوّر. لذا فإنّ القول إنّ فرويد «معارضٌ» أو «معادٍ» للدين قولٌ مُضلِّل، إلّا إنْ نحن بيّنا أيّ جانب من جوانب الدين يؤيّد، وأيَّ جانبٍ يُعارض[2].

على الرّغم من أنّ الكلام الأول الذي قاله فروم دفاعاً عن النتائج الإيجابيّة غير المقصودة لفرويد مقبول إلى حدٍّ ما، لا سيّما إنْ نحن أخذنا في الحسبان مساعي يونغ في تبسيط تفسير الرؤى وتعبيرها، وشرح لغة الأساطير الرمزيّة، مقولة فروم الثانية مرفوضة كلّيّاً، فهي أولاً نوعٌ من تحجيم الدين والحطّ من شأنه، وتجاهلِ أبعاده الشعوريّة والعرفانيّة والإيمانيّة[3]، وثانياً، أن نعدّ فرويد مدافعاً عن القيم الأخلاقيّة ومروّجاً لها أمرٌ انتُقِد بشدّة[4]، حتى أنَّ دون كيوبت Don Cupit يعتقد «أنَّ الهيكليّة العامّة لبحوث فرويد هي رفض مفهوم الإستقامة، فهو ينفي وجود أيّ مساهمة قيّمة للدين في النموّ الروحي (وضمناً الأخلاق)؛ لأنَّ النموَّ الروحيَّ في الكِبرَ تبعاً لنظامه الفكريّ ضحلٌ لا يُعتدّ به[5].

أخيراً يرى جان هيك (J. Hick) فيلسوف الدين الشهير، أنّ انتشار تفسير فرويد للدين أحد أسباب إنكار وجود الله (لدى غير المؤمنين)، ويتوصل هيك من خلال نقده ودراسته لآراء

[1]. إريك فروم ص 136.
[2]. إريك فروم، ص 30.
[3]. ملك كواري، ص -253 157.
[4]. راجع في هذا الصدد أفول إمبراطوريّة فرويد لـ هاسن جي آنيذك ترجمة كريمي.
[5]. بحر الإيمان، 1376ش [1997]م، ص 99.

فرويد إلى انطباع إيجابيٍّ يمكن الاستفادة منه في مباحث علم النفس عن المعتقدات الدينيّة، يقول: «...على الرّغم من أنّ تصوّر فرويد عن الدين بمجمله تصوّرٌ ذهنيٌّ بامتياز، وسيكون على الأرجح الجانب الأقصر حياةً من جوانب تفكيره، فقد لقيت نظرتُه الإجماليّة إلى موضوع الإيمان على أنّه نوعُ من «الدعم الروحي» ويتضمّن شكلاً من أشكال الأفكار المتخيّلة، تأييداً من عدد كبير من النقاد المؤيّدين للدين وغير المؤيّدين له، الذين يرون أنَّ هذا النوع من التفكير يمكن أنْ يُطلق على أيِّ أمرٍ يسميه عامّةُ الناس «الدين». فالدين التجريبي، العملي (المظهر الخارجي للدين) تركيب غريبٌ من العناصر، ومن دون شكّ للرغبات دورٌ في إدخال التمنيّات ضمنه، وهو عاملٌ مهمٌّ في أذهان الكثيرين من المؤمنين به. لعلَّ أكثر تفسير كلاميّ (لاهوتيٍّ) لافت في وجهة نظر فرويد هو أنّه على الأرجح قد أماطَ اللثام في بحثه حول صورة الأب عن الأواليّة نفسها التي خلقها ذلك الإلَه لصورة الألوهيّة في أذهان البشر لأنَّ علاقة الأبِ البشريِّ بأولاده بحسب تعاليم السنن اليهوديّة ـ المسيحيّة شبيهة بعلاقة الله بالبشر، بناءً عليه ليس عجيباً ولا مستغرباً أنّ الطفلَ يُعدُّ اللهَ أباه السماويَّ، ويتعرَّفه من خلال تجرِبة تبعيّته المطلقة له، والتجربة الفائقة للحبّ، ورعاية العائلة وتربيتها[1].

ب:كارل غوستاريونغ (Carl Gustar yong 1961 – 1875)

سيرته وآثاره:

يونغ ابن قسّيس سويسريٍّ كاثوليكيٍّ المذهب، وقف حياته على خدمة الكنيسة. وكان من بين أقارب يونغ أيضاً ثمانيةٌ من الرهبان الكاثوليك. قضى عمره دارساً الفلسفة وعلم الآثار والخيمياء، وأخيراً علم النفس. في أوّل الأمر أُعجب بفرويد وأيّدَ آراءه، لكنّه عاد واستقلَّ عنه. وصف يونغ معالمَ شخصيّته وأفكارَه وتجاربه في كتابه: الذكريات والرؤى والأفكار mémoires, dreams, reflections 1963 الذي يروي فيه تجاربه الروحيّة والدينيّة، وأنّه حامل أسرارٍ، وشخصيّته ذات وجهين: ظاهر وباطن، وتحدّث عن إيمانه بأنّ الأمور مقدّرة، وعن معرفته بأفكارٍ كانط الفلسفيَّة، وأفكار نيتشه وشوبنهاور[2]. في العام 1952م، كتب إلى راهب شاب: «كما تدور الكواكب جميعُها حول الشمس، تدور أفكاري كلّها حول الله، وتنجذب إليه، على نحو لا يمكن مقاومته. أشعر أنّني إنْ أبديت تجاه هذه القوّة أيَّ نوعٍ من المقاومة، أكون قد

[1]. فلسفة الدين، 1372ش [1993م]، ص 81.

[2]. الذكريات والرؤى والأفكار، 1370ش [1991م]، ترجمته پروين فرامرزى، ص 8-38.

ارتكبت إثماً عظيماً»... ومرّة قال في آونة ثورته على الكنيسة: «أدركت في ذلك الحين أنّ الله ـ على الأقلّ بالنسبة إليّ ـ أقلّ التجارب حاجة إلى الواسطة»[1]. على الرّغم من أنّ يونغ كان دائماً ينظر إلى التعاليم الدينيّة المسيحيّة نظرةَ شكٍّ وتردّد، كان شكّه مقترناً دائماً بالإيمان بالله، يقول: «في أحدِ الأيام كنت أتصفّح كتاب التعاليم الدينيّة، يحدوني الأملُ بأنْ أجِدَ في ثناياه شيئاً عن عيسى المسيح غيرَ العبارات العاطفيّة، التي لا تُدركُ عادةً، وتفتقد بالقدرِ نفسِه إلى الجاذبيّة. وصلت إلى مبحث التثليث، فوجدت فيه ما لفت انتباهي: الوحدة في التثليث. هذه المسألة جذبتني لما فيها من تناقض. وانتظرت بشوق الوصول إلى هذا الدرس. لكن حين وصلنا قال أبي: الآن وصلنا إلى التثليث، لكن يجب أن نتجاوزه، لأنّني أنا نفسي لم أفهم في الواقع منه شيئاً. قدّرتُ صدقَ أبي، لكنّني شعرت في قرارة نفسي باليأس، وقلت في نفسي، طالما أنّهم لا يعرفون شيئاً عن هذه القضيّة، ولا يفكّرون فيها، فكيف يمكنني إذاً أنْ أتحدّث عن سرّي؟... على الرغم من الملل الذي كان ينتابني، جاهدْتُ نفسي قدر المستطاع أن أؤمن من دون إدراك، وحضّرت نفسي لطقوس العشاء الربّانيّ، الذي عقدتُ عليه أملي الأخير. في أثناء إحياء المراسم، وحين وصل الدور إليّ فجأةً، تناولت خبزي، وكما كنتُ أتوقّع لم أستطعِمْ به ورشفةُ الخمر التي قاربت شفتيَّ كانت رقيقة، أقرب إلى الحموضة، وخلاصة الأمر أنّها لم تكن شهيّةً، ثم بدأ دور الدعاء الختاميّ، وبعده خرج الناس، وسيماهم خاليةٌ من علائم الحزن أو الفرح، وكأنّهم يقولون «حسناً انتهى الأمر»... طيلة الأيّام التي تلت باتَ معلوماً بالنسبة إليّ أنّ أيّ حدث لن يقع. فأنا كنت قد وصلت إلى آخر المراسم الدينيّة، منتظراً أن يحدثَ أمرٌ ما لا أعرف كُنهَه، لكنَّ شيئاً لم يحدث... إنمّا كان في هذه الطقوس، على الأقلّ في نظري، دليلٌ على وجود الله... منذ تلك اللحظة لم يعد بإمكاني المساهمة في الإيمان الجَماعيّ، لكنّني رأيتُ نفسي جزءاً من شيء يفوق الوصف[2]. كنت يوماً بعد يوم أجد من غير الممكن أنْ تعتريني حالةٌ إيجابيّة بالنسبة إلى عيسى المسيح، مع ذلك أتذكّر أنّ تصّور الله جذبني مذ كنت في الحادية عشرة، وبدأت أناجيه، وهذا الأمر أسعدني، فليس في هذه العبادة أيّ تناقض[3].

كان يونغ يشعر بوجود الله في حياته، وأنّه خاضع لقضاء الله وقدره: منذ البداية كنت أحسّ يدَ الأقدار. كأنَّ القَدَرَ هو الذي عيّنَ مهمّتي في الحياة، وأنّ عليَّ إنجازَها. كان ذلك يمنحني أماناً داخليّاً، لم أستطع إثباتَه أبداً لنفسي، إنما هو الذي أثبت لي نفسَه. لست «أنا» من يقرّر، إنّه «هو» الذي يفرض عليّ ذلك. ما من أحدٍ كان بإمكانه أن يصرفَني عن الإعتقاد أنّ من المفروض عليَّ أن

[1]. يونغ، م.س، ص 13، 14.
[2]. الذكريات والرؤى والأفكار، ص 64-67.
[3]. م.ن، ص 40.

أعمل بإرادة الله لا بإرادتي، وهذا ما كان يمنحني القوّةَ لأكملَ طريقي. غالباً ما كنت أحسّ أنّني في المواضيع الحاسمة لست بين البشر، وإنّما أنا وحيدٌ مع الله. حين أكون «هناك» حيث لا أكون وحيداً، خارج الزمان أكون، ابنَ القرون والعصور، يكون هو الذي كان ويكون. هو الذي كان قبل ولادتي، هو الموجود دائماً وأبداً، كان هناك. هذه الصلة مع ذلك «الآخر» شكّلت أعمق تجاربي، فمن ناحية صراعٌ عنيفٌ، ومن ناحية أخرى وَجْدٌ وشغفٌ سامِيَين... على حين غرّة (بعد أنْ درست الكتب الفلسفيّة وفرضيّات الفلاسفة الخياليّة عن الله) أدركت أنّ الله، على الأقلّ بالنسبة إليّ، أحدُ أكثر التجارب الموثوقة غير المحتاجةِ إلى وسيط[1]. كان لهذا الإيمان والمعتقد ظهورٌ خارجيّ: يقول ميغيل سيرانو Miguel Serrano الذي كان قد ذهب إلى بيت يونغ لإجراء مقابلةٍ معه، إنّه رأى هذه العبارة تعلو مدخل منزله: «سواءٌ قرأتَ أو لم تقرأ فالله حاضر»[2].

من ميزات يونغ اللافتة، وربّما الفريدة من نوعها، لدى علماء النفس البارزين، معرفتُه الجيّدة نسبيّاً بنصوص الأديان المختلفة، لا سيّما القرآن الكريم. فعلى سبيل المثال في كتابه أربع صور مثاليّة[3] في أثناء شرحه لسورة الكهف، يرى أن القصص المختلفة في هذه السورة، إنمّا هي تعبيرٌ رمزيٌّ عن الصورة المثاليّة لولادة الإنسان «ولادةً جديدة». وفي أثناء كلامه على رحلته إلى كينيا يقول: «لقد عدّوني مؤمناً بالقرآن، لأنهم وجدوا أنّني مطّلع على القرآن الكريم. لقد كنت في نظرهم من أتباع محمّدﷺ سرّاً»[4].

خلّف يونغ كتباً ومقالاتٍ عديدة ومتنوّعة في علم النفس والخيمياء والدين، وقد بلغ مجموعُ آثاره باللغة الإنجليزيّة عشرين مجلّداً[5]. ربمًا تحدّث عن الدين أكثر من أيِّ موضوع آخر، وأهم آثاره في هذا المجال: علم النفس والدين[6] psychology and religion 1938، باراسلسيكا paracelsica 1942 تطرّق فيه إلى العَلاقات بين الدين وعلم النفس؛ علم النفس والخيمياء psychology and alchemy 1944[7]؛ جواب أيّوب[8] answer to job 1952؛ أربعة نماذج مثاليّة، الأم، الولادة الروحيّة الجديدة، الروح، والمخادع[9] four Archetypes, mother, rebirth, spirit, Trickster؛

---

[1]. م.ن، ص 60 و 73.
[2]. مع يونغ وهيسّه، ترجمه بالفارسيّة سيروسى شميسا، ص 105.
[3]. يونغ، أربع صور مثاليّة، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى، ص 29 - 102.
[4]. الذكريات والرؤى والأفكار، ص 273.
[5]. دائرة معارف الدين، إليان، 840، ص 213.
[6]. ترجمه بالفارسيّة فؤاد روحاني.
[7]. ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى.
[8]. ترجمه بالفارسيّة فؤاد روحاني.
[9]. ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى.

وإيون[1] aion 1951، تطرّق فيه لدراسة شخصيّة السيّد المسيح عليه السلام بمنظار علم النفس[2] في آثاره الأخرى ومنها: المعالجة بالتحليل النفسيّ psycho analyses 1957 إشارات إلى موضوع الدين ومكانة علم نفس الدين بالنسبة إلى الإنسان.

علم نفس الدين بمنظار يونغ

على الرّغم من أنّ نظريّة يونغ مسبوقةٌ بنظريّة علم نفس الدين لدى فرويد واللاوعي، لم تبقَ محصورةً في حدود التأمّلات النفسانيّة، وإنّما تتخلّلها النظريات الإبيستيمولوجيّة والمنهجيّة. هو يتبنّى نظريّة اللاوعي الجمعيّ، لكنّه لا يعدّ التجربة الدينيّة محصورةً في نطاق العقل المجرّد أو نطاق العلوم التجريبيّة. إنّ نظريّة يونغ المتعلّقة بالدين، نظريّة تعدّديّة إلى حدٍّ ما، اسطوريّة-رمزيّة، وجوهريّة المحور. ما من نطاق أو موضع يظهر فيه الخلاف بين يونغ و فرويد، أكثر وضوحاً منه في رؤية كلٍّ منهما إلى الدين. لقد رفض يونغ إلحاد فرويد الحاسم، وهو في الواقع يولي الأديان كلّها قيمةً حقيقيّة. وفي حين يرى فرويد أنّ الدين ظاهرةٌ مرضيَّة، يراه يونغ ظاهرة شافية.

كانت أفكارُ يونغ في أوّل الأمر شبيهةً بآراء فرويد، وكان يَعدُّ العقائدَ الدينيَّة إزاحةً وإسقاطاً لصور الوالدين. لكنْ حين اكتشفَ اللاوعيَ الجَمَعيّ collective unconscious، تغيّرت تصوّراته هذه كلُّها. ففي نظره الدين ليس عُصاباً وإنّما هو حاجةٌ لنموّ شخصيّة الإنسان وتساميها وهو يرى كذلك أنّ الدين غيرُ مرتكز على المسائل الجنسيّة، لأنّ الليبيدو أوسع من ذلك بكثير. ويرى كذلك أنّ تصوّرَ الإنسان لله غيرُ مبنيٍّ على صورة والده، وإنّما على الأنموذج المثاليّ (Arche type) العامِّ للأب. وعلى العكس من فرويد يُدافع يونغ عن الدين، ويعتقد أنّ التجارِب الدينيّة،هي بمعنى من المعاني واقعيّة، والدين ضروريٌّ للمجتمع. إنَّ الإكتشاف الأساسيَّ ليونغ، فكرتهُ القائلة إنّ من الممكن مشاهدة الموضوعات الخاصّة والمشتركة في أحلام المرضى، في عدد من الأديان والأساطير العالميّة وفي علم الخيمياء. فالرؤى بنظره تتضمّن غالباً لحظات ملكوتيّة، تثيرُ لدى الفرد الإحساس بالقدسيّة، ولحظاتُ الرؤيا هذه طريقٌ إلى اللاوعي، وفي رأيه أنّ بعض مرضاه لديهم أفكار ورؤى غير متأتيّة من تجاربهم العاديّة والمألوفة. كان النهجُ الذي اعتمده هو دراسة رؤى المرضى و الرؤى الواردة في الروايات التاريخيّة، وكذلك دراسة الأديان والأساطير[3]. بالنسبة إليه الوعيُ الفرديُّ - كالوعي الفرديّ لدى فرويد- يتضمن الذكريات المتقهقرة المكبوتة التي اتخذ

[1]. 49: ستور، 1983.
[2]. آرغيل Argyle، 2000، ص 104.
[3]. م.ن، ص 105.

بعضُها شكلَ العقدة، وأجزاءً مستقلّةً ومنفصلةً عن الشخصيّة، وهذه الأجزاء التي عدّها فرويد مصدرَ العُصاب، يحسبها يونغ مصدر النضج ومنبع النموّ الجديد، وقد لجأ إلى تقويمها من خلال اختبار تداعي كلمات الله (1918م). يرى يونغ أنّ اللاوعيَ الجَمَعيّ كامنٌ تحت اللاوعي الفرديّ والمعلوماتُ الناجمة عن اللاوعي الجَمَعيّ، تختلف عن المعلومات الناجمة عن اللاوعي الفرديّ ومن الممكن أن تكون المعلومات الناجمة عن اللاوعي الجمعيّ أكثر تبصّراً، وتكون متضمّنةً لقوّة ونفوذ قُدسيّين، وتبدو كأنّها مُحصّلةٌ من خارج الفرد، وتتمتّع بقوّة عاطفيّة. يتضمّن اللاوعيُ الجَمَعيّ الصورَ الأزليّة الأوّليّة، التي توافرت كالغرائز من قبل تاريخ النوع البشريّ. هذه النماذج المثاليّة (Archestypes) هي الاستعداد والميل لتجريب العالم الخارجيّ، وردّة الفعل تجاهه، على النحو الذي فعله الأجداد.إنّها تشبه المـُثُل الأفلاطونيّة أو مقالات كانط الأوليّة، ولا يمكن تعرّفها مباشرةً، وإنمّا تُعرف من خلال النماذج والرموز، وتُستمدّ من الثقافة والتجربة الشخصيّتين. إنّها أشكال مجرّدة تجعلنا مهيَّئين للاعتقاد ببعض الأفكار، والرؤى والأوهام، والمعتقدات الدينيّة، والأسطوريّة، والشموليّة، وحين ذلك تتشكّل مؤثراتُها الثقافيّة والفرديّة. الأب أنموذج ورمز إنمّا ليس رمزاً لأبِ الفرد، بل هو رمزٌ لحقيقة كلّيّةٍ هي مصدر القوى السحريّة، ويمكن أن تكون أنموذجاً ورمزاً بأساليب متنوّعة[1].

يعتقد يونغ أنّ اللاوعي هو السبيل الوحيد لمعرفة الدين بالنسبة إلى الإنسان المعاصر: ربمّا لا سبيل أمامنا لإدراك القضايا الدينيّة اليوم، سوى طريق علم النفس، لذا، أنا آخذ الأفكار التي تجمّدت على مدار الزمان والتاريخ، وأسعى لأن أذوّبَها وأعيدها إلى حالتها المائيّة، وأصبّها في قوالب التجارِب المباشرة. وهذا العمل صعبٌ من دون شك، لأنّنا نريد أن نوجِد ارتباطاً واتصالاً بين المعتقدات الدينيّة والتجربة المباشرة للصوَرِ المثاليّة النفسانيّة، و دراسة الرموز الطبيعيّة اللاواعية، توفّر لنا الموادّ الأوّلية لهذا العمل... إنّ الحياة الروحيّة للأنموذج المثاليّ التي تظهر على شكل رموز في الرؤى، غير مرتبطة بزمان معيّن على العكس من الحياة الفرديّة أسيرة الزمان[2].

لم يكن البشر البدائيوّن يفصلون بين ذواتهم وبين البيئة المحيطة بهم. كانوا يعيشون حالةً يسمّيها «لويس برول» المشاركة العرفانيّة، بمعنى أنّ كلَّ ما يحصل في الداخل، يحدث في الخارج. لذا فالاسطورة تعبير عمّا هو آخذ في الحدوث، تعكس ما يحدث في الداخل، وتصفه بمقدار ما تطلع الشمس، ثم تطوي السماء بأكملها، وفي المساء تفقد تجلّيها...حين يفقد الانسان موهبة

[1]. يونغ، 1370 ش [1991م]، ص 182.
[2]. م.ن، ص24.

صناعة الأسطورة، ينقطع اتصاله بقوى وجوده الخلّاقة. فالدين، والشعر، وتقاليد الأجداد، وأساطير الحوريّات والجنّ كلّها مرتبطة بهذه الموهبة، إن الهيكليّة الأساسيّة لكلّ الأديان، لها شخصيّة الأنموذج المثاليّ. إنّما كالأساطير يؤدّي الوعي دوراً في تشكيل القضايا. لكنّ مساهمة الوعي في الشعائر الدينيّة البدائيّة أقل بكثير منها في الشعائر الدينيّة الأرقى والأكثر تطوّراً وانتشاراً[1].

إنّ يونغ، على العكس من بعض النّقاد[2]، لا يعدّ اللاوعيّ الجمَعيّ أمراً وراثيّاً: يبدو أنّ اللاوعي المـرَضيّ طوى خطّ المسار الفكري الذي ظهر مرّات ومرّات خلال الألفي سنة المنصرمَيْن. لكنّ مثل هذه السيطرة لا يمكن أن تكون موجودةً إلّا في حال افترضنا أنّ هناك حالةَ لاوعيٍ موجودة كعامل ومحرّك قبليٍّ ومُورَّث. أنا لا أقصد من هذه الفرضيّة أنّ التصورات تنتقل من طريق الوراثة لأنّ إثبات مثل هذا الأمر ليس صعباً فحسب، بل مستحيل؛ إنمّا فرضيّتي المتعلّقة بهذه الميزة الوراثيّة أن هنالك أساساً إمكانيّةَ أنْ تظهرَ الأفكار المتماثلة كلّيّاً، أو المتشابهة مرّات عديدة. هذه الإمكانيّة أنا سمّيتها الأنموذج المثاليّ (Arche type)، لذا المقصود من هذا المصطلح سمّة خاصّة أو شرط أساسي للبنية الروحيّة، مرتبط على نحوٍ ما بالدماغ[3].

إن النماذج المثاليّة بنظر يونغ هي حيِّز الدين، وتظهر من خلال الرؤى: الأسد، والذهب، والملك ترمز إلى الشمس، والشمس دليل على قوّة الحياة والصِحّة. والشمس في بعض الأديان البدائيّة معبودةٌ يُتعبّد لها، ونحن بإمكاننا مشاهدة سبب كون الشمس موضوعَ أنموذج مثاليّ (القدرة والطاقة الماورائيّة، الشروق والغروب يوميّاً وفصليّاً، الحياة والموت، والسير الليلي إلى دنيا الروح). الأم بمعنى مبدأ العناية والمحبّة الأموميّتين، والحَمْل، وتجدّد الحياة. لكنْ أيضا بمعنى دنيا الأموات التحتيّة ودركهم الأسفل. والأم عُدّت أنموذجاً ورمزاً بأشكال مختلفة؛ أنموذج الإلهة ربّة النوع، والبتول العفيفة، والبحر، والليل، أو البئر وجانبها الشرير بمائها العميق الغائر.

الأب شبيه بالأم، إنمّا توجد نماذج مثاليّة مذَكَّرة غير الأب، كالرجل العجوز العاقل أيضاً. وهو رمز الفهم، والمعنى والصفات الأخلاقية، ومن مصاديقه أيضاً الراهب، أو الأستاذ وغيرهما...

الطفل رمز ينابيع الحياة، والنضج، والتفتّح الذاتيّ، وكذلك الموهبة الكامنة لنضج يفوق المعتاد. نماذج الطفل هي: القرد والجواهر والكرة الذهبيّة.

---

[1]. جان مك كواري، 1378ش [1999م]، ص 167.
[2]. يونغ، م.س، ص 205.
[3]. آرغيل، 2000، ص 105.

الجواهر والأشياء الثمينة الأخرى في بئر تحرسها الأفعى أو التنّين ترمز إلى الكنز، والكنز في الواقع هو نفسه التفتّح الذاتيّ، أو الاصلاح، أو اكتشاف الذات.

النفس رمز الله والأنموذج المثالي للكمال، ولانسجام الشخصيّة وسموّها.

الدين حالة خاصّة بروح الإنسان، ويمكن أنْ نعرّفها على النحو التالي: حالة رعاية ومراقبة وتذكّر واهتمام دقيق ببعض العوامل المؤثّرة التي يُطلق عليها البشر اسم «القوّة القاهرة»، ويجسّدونها على شكل أرواح، و شياطين، وآلهة، و قوانين، ونماذج مثاليّة، و الكمال الأعلى وغير ذلك. يصطدم الإنسان، من خلال تجربته، بعوامل، يجدها قادرة و مساعدة فيحسب الانتباه لها أمراً ضروريّاً، أو يجدها كبيرة جدّاً و جميلة، و ذات معنى، فيرغب في عبادتها بخضوع، ويحبّها. لقد سمّى هذه العوامل بأسماء عديدة. بالإنجليزيّة حين يُراد القول إنّ الشخص يحبّ شيئاً ما أو عملاً ما من صميم قلبه، يُقال إنّه يحبّهُ حبّاً دينيّاً... مصطلح الدين، تعريف لحالة وجدانيّة خاصّة، لحقها التغيير على أثر إدراك كيفيّتها القدسيّة والنورانيّة... إنّ أيّ سلوك يُعتمد من ناحية على الشعور بالحالة القدسيّة والنورانيّة، ومن ناحية أخرى على الإيمان، أي الإخلاص والثقة بتأثير العوامل القدسيّة والنورانيّة والتغييريّة المؤثّرة في وجدان الإنسان[1].

في مكان آخر من الكتاب نفسه يعرّف يونغ الدين والله على النحو التالي: إنّ الدين هو العَلاقة التي تربط الإنسان بـ «القيمة value» الأعلى و الأقوى، إيجابيّةً كانت أم سلبيّةً على حدٍّ سواء. و هذه العلاقة أيضاً يمكن أن تكون متعمَّدة أو غير مُتعمَّدة؛ بمعنى أنّ الإنسان يمكنه أن يؤمن بها على نحوٍ واعٍ كقيمة، أي أنّها ذلك العامل الرُّوحيُّ الفائقُ القدرة، المسيطر عليه بصورة لاواعية. تلك الحقيقة النفسانيّة التي تمارس السلطة الأقوى في وجود الإنسان، اسمُها الله؛ لأنَّ العامل الروحيَّ الأقوى هو الذي يُطلق عليه دائماً اسمُ الله... إنّ الله هو الفاعلُ الأقوى والأشدّ تأثيراً في روحية الإنسان. والفاعلُ الأقوى والأشدّ تأثيراً في روحيّة الفرد، من مستلزماته هذا الإيمان أو هذا الخوف أو هذا الانقياد والإخلاص الذي يتوقعه الله من البشر. إنّ كلَّ فاعلٍ قاهر لا يمكن تجنّبه هو بهذا المعنى **الله**، وهذا الفاعل يتخذ لنفسه صورةً مطلقة، إلاّ إن استطاع الإنسان من خلال اتخاذه قراراً أخلاقيّاً بحرّيّة، أن يقيم لمواجهة هذه الظاهرة الطبيعيّة سدّاً منيعاً. إذا كان هذا المتراس الآمن الروحيُّ مؤثِّراً بالمطلق، يمكننا حينئذ أنْ نسمّيَه «الله وبالأخص «الله الروحي»، لأن الذي أوجده قرارٌ أخلاقيٌّ حرٌّ نابعٌ من ذهن البشر»[2].

---

[1]. يونغ، 1991م، ص 7 و8.
[2]. يونغ، م.ن، ص 162، 174.

هذا لا يعني أنَ البشر يصنعون لأنفسهم إلهاً، إنما المقصود نوع من حريّة الخيار: «... إنّ القوى والطاقات القادرة حاضرةٌ دائماً في وجودنا، ونحن ليس بمقدورنا، ولا مفروض علينا أنْ نوجدها. إنَّ قدراتِنا محدودة في أنّنا نستطيع أن نختارَ من نخدمه، لنتمكَّنَ من خلال خدمتنا له أنْ نحميَ أنفسنا من سلطة ذلك الآخر، الذي لم يقع اختيارُنا عليه. إنّ الإنسان لا يخلُق الله وإنّما يختاره»[1].

يرى يونغ أنّ الله هو الذي يهبُ روحَ الإنسان معنى الحياة «حين تُلَبَّى الحاجة إلى القوانين الأسطوريّة المتعلّقة بالدنيا، ستتولَّد لدينا عقيدة تستأثر بكياننا كلّه، نابعةً من التعاون بين الوعي واللاوعي. فقدان المعنى، يسلب الحياة غناها، وهو من هذه الناحية مرادفٌ للمرض. إنّ المعنى يستوعب الكثير من الأمور، وربمّا كلّ الأمور، وما من علم يمكن أن يحلّ محل الأسطورة. الأسطورةُ إلهامٌ من الإلٰه الذي يحيا في الإنسان. لسنا نحن من يُبدع الأسطورة، إنّها هي التي تخاطبُنا بصفتها كلاماً يوجّهه الله إلينا»[2].

يصرّح يونغ كذلك أنّ الأنموذجَ المثاليَّ لله هو غيرُ وجوده الماورائيّ، إنمّا طريقٌ لتجربته: «إذا قلنا إنّ اللهَ هو أنموذجٌ مثاليٌّ، لا نكون قد قلنا شيئاً عن طبيعته الحقيقيّة، بل ما نفهمه هو أنّ الله في ذلك الجزء من روحنا الذي هو قديمٌ بالنسبة إلى وعينا، وكانت له مكانة من قبل، ولذا لا يمكن حسبانه اختراعاً واعياً. نحن لا نستبعده ولا نُلغيه، وإنّما نقرّبه من إمكانيّة أن يصبح تجربةً. هذا الوضع ليس بغير ذي أهمّيّة، لأنّ ما لا يقبل التجربة يسهُل الظنّ أنّه غير موجود. هذا الظن مقبول، فما اصطُلِح عليه أنّ المؤمنين بالله، في سعيهم لتجديد وعيهم البدائيّ، لا يرون سوى معرفة الله، وإن لم يَرَوا معرفة الله، يرون العرفان، أي أنّ كلّ شيء سوى ما لم يقدّره الله أمرٌ واقعٌ روحيٌّ مثله مثل اللاوعي»[3].

من تعابير يونغ الأخرى في تفسير الدين أنّه اتصالٌ باللامتناهي يخلّص الإنسان من القيود ومن التفاهات والترّهات: «فقط إن علمنا أنّ اللامتناهي هو موضوعان مهمّان فحسب، يمكننا أن نحاذرَ من أن يتحكَّم بنا التعلّق بالتفاهات وأنواع الأهداف التي ليس لها قيمة ولا أهمّيّة حقيقيّة.

إن نحن أدركنا وشعرنا أنّ لنا هنا وفي هذه الحياة صلةً باللامتناهي، ستتغيرّ ميولُنا وأحوالُنا. في التحليل النهائيّ، إنْ نحن حَسبنا حساباً لذاك السبب نضمن لأنفسنا الجوهر، وإنْ فقدناه تُصبح الحياة تافهة. أما في علاقتنا بالآخرين فالمسالة الأساسيّة هي أنّ جوهراً لا حدّ له يتجلى في هذه

[1]. يونغ، م.ن، ص 176.
[2]. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص348.
[3]. يونغ، م.ن، ص 355.

العلاقة... إنّ عصرنا يتّكئ على الـ «هُنا» و «الآن» ممّا ولّد الأخلاق الشيطانيّةَ لدى الإنسان ودنياه. إنّ ظاهرة المستبدّين وكلّ ما خلّفوه من مآسٍ، مصدرُها الحقيقيّ أنّ الإنسان بسبب قِصَر نظر المتنوّرين قد حُرِمَ من التسامي. لقد أصبح مثلَهم ضحيّةَ اللاوعي؛ لكنّ واجبَ الإنسان هو في النقطة المقابلة: الاطلاع على محتويات اللاوعي التي تفور منه[1].

إنّ أهمَّ ما فعله يونغ هو شقّ مجرى إلى علم الخيمياء، كحلقة وصلٍ بين علم النفس والدين. فقد اطّلع من خلال قراءته لعددٍ من الكتب في علم الخيمياء، على التشابه بين صور علم الخيمياء والنماذج المثاليّة الدينيّة التي تظهر غالباً في الرؤى من خلال اللاوعي: «لقد تمكّنت في نهاية الأمر من خلال الباراسيلسيكا (1942) أنْ أبحثَ الطبيعةَ الخيميائية للعلاقة بين الدين وعلم النفس، أو بعبارة أخرى الخيمياء كصورة من صور فلسفة الدين، وقد أنجزتُ هذا الأمر في كتاب علم النفس والخيمياء (1944م). أنا لا أفتح الباب أمام الدعوة المسيحيّة فحسب، وإنّما أعدّها أهمَّ مسألةٍ بالنسبةِ إلى الإنسانِ الغربيّ. في كلِّ الأحوال يجب النظر إلى هذه الدعوة بمنظار جديدٍ ملائمٍ لما أحدثته روحُ العصر من متغيّرات»....لقد توّجتُ مسعاي لإيجاد صلة بين علم النفس التحليليّ والمسيحيّة بطرح قضيّة المسيح كشخصيّة من وجهة نظر علم النفس. في كتاب علم النفس والخيمياء تمكّنت من الدلالة على الشبه بين شخصيّة المسيح والأنموذج المثالي الأساسي للخيميائيين أي الحجر الخاص بهم lapis... لقد حمل عيسى المسيح ابن النجار البشارة، فصار مخلّص العالم... لقد أدرك الخيميائيّون على نحو أكثر جدِّيّة أنّ الهدف من عملهم، ليس تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، بل الحصول على ذهب غير الذهب العاديّ (الذهب الفلسفيّ). بعبارة أخرى، كان اهتمامُهم منصبّاً، على القيم الروحيّة، ومسألة التغيّرات النفسانيّة[2].

يرى يونغ ارتباطاً وثيقاً بين الإيمان والطقوس الدينيّة، ويعدّ وجود الحالة القدسيّة والمعنويّة في المناسك والطقوس مسبوقاً بالإيمان بعلّة إلٰهيّة: «إنّ الحالة القدسيّة والنورانيّة أيّاً كان سببُها، هي حالة تُصيب الإنسان، من دونِ أنْ يكون لإرادته مداخلة فيها. في كلّ الأحوال، إنّ هذه الحالة التي يستغرق فيها الفرد، هي بحسب التعاليم الدينيّة، والإجماع كذلك على الإعتقاد أنها ظهرت في كلّ الأمكنة وفي كلّ العصور، يجب أنْ تُنسب إلى علَّة خارجةٍ عن وجود الفرد. إنّ الحالة القدسيّة والنورانيّة هي إمّا خاصّيّة شيء يُرى بالعين، وإمّا أثرُ وجودٍ حاضرٍ إنما غير مرئي، يؤدّي إلى إحداث تغييرات معيّنة في الوجدان... إنّ الكثير من العادات والطقوس والمناسك الدينيّة، تمُارَس

[1]. يونغ، م.ن، ص 332.
[2]. م.س، ص 216-219.

بهدف الحصول على أثر الحالة القدسيّة والنورانيّة بعملٍ إراديٍّ، أي بواسطة بعض أعمال السحر، والأدعية والأوراد والأضاحي، والأذكار، وسائر تمارين اليوغا والرياضات، لكنّ هذه التمارين متكئةٌ ومسبوقةٌ بالإيمان بعلّةٍ إلٰهيّة، لها وجودٌ خارجيّ وموضوعيّ[1].

في النهاية يرى يونغ أنّ نتيجة التديُّن، هي التئام جروح الإنسان الداخليّة، وهو الذي يقي من الأمراض النفسيّة، وبواسطته تتمُّ معالجة أنواع الأذى الروحي والنفسي: « من بين جميع المرضى الذين عاينتهم، والذين هم في النصف الثاني من عمرهم أي بعد الثلاثين أو الخامسة والثلاثين تقريباً،.... لم تكن مشكلة أيٍّ منهم في اللحظة الأخيرة سوى مشكلة إيجاد نظرة دينيّة إلى الحياة. يمكن القول بثقة، أنهم جميعاً يشعرون بالمرض لأنّهم قد فقدوا الشيء الذي تقدّمه الأديان الحيّة في أي عصر لأتباعها. ولم يتوصّل أيٌّ منهم إلى الشفاء الحقيقيّ إلاّ بعد أنْ استعاد رؤيته الدينيّة[2].

تتلخّص آراء يونغ في علم نفس الدين بالنقاط التالية:

1- اللاوعي الجَمَعيّ كامنٌ تحت اللاوعي الفرديّ، ويتضمّن الصور الأزليّة البِدئيّة، التي انوجدت ما قبل تاريخ النوع البشريّ.

2- النماذج المثاليّة (Arche types) هي أشكال مجرّدة في اللاوعي الجَمَعيّ تجعلنا على استعداد لتقبّل بعض الأفكار والرؤى والمعتقدات الدينيّة والأسطوريّةِ؛ وتشكّل الشخصياتُ الأنموذجيّة المثاليّة الهيكليّة المحوريّة لجميع الأديان.

3- بالنسبة إلى إنسان اليوم، اللاوعي هو السبيل الوحيد لمعرفة الدين.

4- اللاوعي الجَمَعيّ والصور المثاليّة ليست وراثيّة، وإنمّا هي ميزة أساسيّة من ميزات البنية الروحيّة للبشر.

5- الدين (أي التديّن) حالة حذر وترقّب واهتمام بـ «القوّة التي لا تُقهر»، هذه القوة التي يجسّمها البشر بصور الأرواح والشياطين والآلهة، والقوانين، والنماذج المثاليّة، والتسامي المطلق... واقتران ذلك بالخضوع والتعبّد لها، أو إلزاميّة التيقّظ والحذر منها، فالدين إذاً أعلى وأقوى القيم الإيجابيّة أو السلبيّة (أقوى العوامل المؤثّرة في روحيّة الفرد).

6- إنّ الله النفسيّ (حضور الله في نفس الإنسان) يختلف عن الله الماورائيّ الخارجيّ.

[1]. يونغ، علم النفس والدين، ص 6.
[2]. يونغ، الإنسان الحديث في بحثه عن الروح، **Modern Man in search of soul**

7- إنّ حضور الله في نفس الإنسان يمنح حياته المعنى، ويصله باللامتناهي، ويخلصه من القيود والتفاهات.

8- علم الخيمياء (بالمعنى الفلسفيّ لا بالمعنى الكيميائي القديم)، حلقة وصل بين علم النفس والدين، والكثير من الأساطير والصور الخيميائيّة مماثلة للرموز الدينيّة والنماذج المثاليّة في الرؤى (اللاواعية).

9- حالة الطقوس القدسيّة والنورانيّة مسبوقةٌ بالإيمان بعلّة إلهيّة ذات وجود خارجيّ موضوعيّ.

01- التديّن يؤدّي إلى شفاء الإنسان من الآلام الروحيّة والنفسيّة، وفقدانه يسبّب الأمراض الروحيّة والنفسيّة...

دراسة نقديّة

لم تنحصر دراسات يونغ وأبحاثه في الأبعاد الماديّة والراهنة للوجود الإنسانيّ، وإنّما اجتاز حدود اللاوعي، ونقّب في أعماق العصور الغابرة. أمّا من حيث المنهج الذي اتّبعه، فإنّنا نلاحظ في آثاره خليطاً من الخبرة العياديّة (الدراسة الموضوعيّة)، والتحليل النفسي (أو بتعبير يونغ علم النفس التحليليّ)، وعلم الظواهر وعلم الأساطير. ومن حيث سعة الموضوع، فهو على الرّغم من ميله الأساسيّ المتمثّل باهتمامه بتحليل النفس البشريّة بالمعنى الواسع للكلمة، بحسب تصريحه هو: إنّ ما يستحوذ على ميولي وأبحاثي، وكان يؤرّقني، هو هذا السؤال: ماذا يحدث فعلاً في داخل المريض النفسيّ[1]؟ قد أولى كذلك اهتماماً خاصّاً بمواضيع أخرى منها: الدين والأخلاق والأساطير وغيرها.

ومن حيث المعطياتُ العلميّة أيضاً فإنّ من أهمّ آرائه في ما يخصّ الدين مباحثَ اللاوعي الجَمَعيّ للنماذج المثاليّة، والعلاقة بين الخيمياء والدين، والإلٰه النفسيّ، وقوله إنّ الدين يهب للحياة معناها، وإنّ له دوراً شافياً، وهي بمجملها نظرة إيجابيّة وعميقة إلى الدين، مقارنةً بغيرها من النظريات.

مع ذلك تعرضت نظريّة يونغ المتعلّقة بالدين إلى انتقادات هي باختصار:

1- إن نظرّية يونغ الفلسفيّة كانطيّة الأساس، وهو ينظر بشكٍّ دائماً إلى الواقع الخارجيّ القائم في ما وراء الظواهر الذهنيّة: «إنّ نظرة يونغ أو استنتاجاته الأولى وإن كانت في الأساس كانطيّة

[1]. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 124.
ـ هناك أوجه شبه (وفوارق أيضاً) بين اللاوعي الجَمَعيّ لدى يونغ وبين موضوع الفطرة في الثقافة الإسلاميّة، وموضوع « السرّ وسرّ السرّ» في العرفان الإسلامي، وتحتاج الدراسة المقارنة بين هذه المواضيع إلى بحث مستقلّ.

النهج، تبدو أحياناً أكثر حسماً وراديكاليّةً من نظرة كانط نفسه. إنّ كانط ويونغ ينكران إمكانيّة وجود الميتافيزيقا، لكنّ الفيلسوف الألمانيّ أحلَّ محلَّها مبادئ العقل العمليّ البديهيّة. إن وجود الله وروحانيّة الروح يشكّلان نقطة البداية في منظومة كانط الأخلاقيّة، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى يونغ الذي يبدو أحياناً وكأنّه يستند إلى النسبيّة في ما يتعلّق بالأخلاق، من دون العودة إلى المطلق. صحيح أنّ الله والإنسان يرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى يونغ، لأنّه لا ينظر إلى الدين إلّا بمنظار علم النفس، وعاجز عن الذهاب أبعدَ من حياض التجربة الإنسانيّة. يقول يونغ: نحن لا يعنينا الله المطلق، وإنمّا الإلٰه النفسانيّ الواقعيّ. هنا تبدو نظرية يونغ قاصرة وناقصة. إنّ علم النفس من دون الميتافيزيقا ناقصٌ وغير تام: أي من دون ذلك العلم الذي يستخدمه علم النفس ليثبت الارتباط بين علم نفس الدين، وذلك الذي ترتكز عليه الممارسات الدينيَّة أي الله[1].

من هذا المنطلق صنّف جان مك كواري نظرية يونغ ضمن تفاسير الدين بحسب النزعة الطبيعيّة (أي مذهب الفلاسفة الذين يعدّون الطبيعية المبدأ الأوّل).كما أنّه نسبَ إليه نوعاً من اللاأدريّة والإلحاد: «إن نظرة يونغ تشبه اللاأدريّة الكانطيّة التي ترى أنْ لا تفسيرَ لماهيّة الواقع الغائيّة... يجب أن نضيف كذلك أنَّ نظرة يونغ كنظرة فرويد طبيعيّة النزعة Naturalistic، بمعنًى من معاني النزعة الطبيعيّة كحدٍّ أدنى. فيونغ لا يؤمن بالتغييريّة المنبثقة عن النزعة الطبيعيّة. وينكر صراحةً إمكانية تفسير الروح - بغض النظر عن ماهيتها- على أيِّ أساسٍ سوى ذاتها؛ ومن ناحيةٍ أخرى ينكر أيّ نوع من أنواع القرابة بين آرائه والميتافيزيكا التوحيديّة. إنّ يونغ بإنكاره الميتافيزيكا متأثراً بفلسفة كانط، يعتقد أنّ مسألة إثبات وجود الله كواقع فوق التجربة تبقى سؤالاً من غير جواب، وحتماً هي مسألةٌ لا يمكن إثباتها بمنظار علم النفس. إنّ الله يمكن أنْ يُعرَ فَ كواقع نفسانيّ. لكنّ الإيمانَ أنّ هنالك واقعاً آخرَ غيرَه متعالياً وأسمى منه، أمرٌ لا يمكن إثباته. في ضوء هذه النقطة يجب أن نفسّر قولاً ليونغ في مقابلة تلفزيونيّة أجريت قبل وفاته ببضعة أشهر حين سئل إن كان يؤمن بالله، قال إنّه لا يؤمن به ولكنّه يعرفه... إنّ رأي يونغ بالدين مبنيٌّ على فكرة أنّ الدين عنصر طبيعيٌّ في حياة الروح، وأنّ الحقائق الدينيّة ليست حقائق موضوعيّة ميتافيزيقيّة، وإنّما تُحسب من ضمن الأمور الواقعيّة في الحياة[2].

إنّ الإشكاليّة التي طرحها مورنو مبنيّةٌ على نظرة يونغ الكانطيّة، لكن تفسير مك كواري واستنتاجه

[1]. أنطونيو مورينو Antonio moreno، ١٩٩٧م، ص١٣٢
[2]. مك كواري، 1999م، ص 165 - 166.

غير صحيحين، ولا يمكن عدّ نظريّة يونغ طبيعيّة النزعة كلّيّاً، ولا أن يُنسب يونغ إلى اللاأدريّة، أولاً: لأنّ يونغ يصرّح قائلاً « بما أنّ الدين بمقدار قابل للملاحظة يتضمن جانباً نفسيّاً، أنا أبحث فيه فقط من وجهة النظر التجريبيّة، أي أنّني أشيّد البناء على مشاهدة الظواهر، وأتحاشى الملاحظات الماورائيّة أو الفلسفيّة. حتماً أنا لا أنكر قيمة هذه الملاحظات، لكنني لا أجد نفسي مؤهّلاً لأجري بحوثاً حولها كما يجب»[1]. لقد حدّد مجال بحثه بالأبعاد النفسانيّة وعلم نفس الدين، وهو لا يُنكر قيمة المباحث الفلسفيّة، إنمّا في مكانها المناسب. لذا فإنّ مارتين بوبر، على الرَّغم من انتقاده يونغ، يقول: «لا يمكن أن يُلامَ يونغ بسبب دراساته شبه الدينيّة، لأنّه أعلن بصراحة، أنّه لا يريد بأيِّ وجه من الوجوه أن يتجاوز ولو بخطوةٍ واحده الحدودَ التي رسَمها بنفسه لِبنية علم النفس»[2].

ثانياً: إنّ ترجمة مقولة يونغ في مقابلته التلفزيونيّة، وتأويلها غير صحيحين، لأنّه قال حرفيّاً: «ليس من الضروري أن أؤمن، فأنا أعرف»[3]. هذا الكلام إشارة إلى نوع من المعرفة الشهوديّة، التي يضعها يونغ دائماً نصب عينيه، وهو يعدّ تجربة حضور الله في وجوده، كما ذكرنا من قبل، تجربة دينيّة من دون وسيط، تعود إلى مرحلة الطفولة. لدى يونغ من دون شك تصريحات مختلفة ومتعارضة، يمكن ردّها إلى نظرته الكانطيّة. ومع أنّه قد عاين حالة الشهود بالتجربة، حين يُحاول أنْ يصبَّها في قالب تعاليم عقلانيّة واعتقاديّة، يقع في الإبهام والتردّد، فعلى سبيل المثال يقول:

«... إنَ ما يتجاوز موضوعُه معطيات علم النفس التجريبيّ، قضيةُ حضور الأموات إمّا بالروح أو بالواسطة، وهم ينقلون أموراً لا يعرفها أَحدٌ غيرُهم، وهذا دليل علميٌّ على وجود حياة بعد الموت إنمّا على الرَّغم من أنّ هذه الحالات ذات أسانيد، تبقى هذه المسألة معلّقة: هل الشبح هو نفسه الميّت أو الصوت صوته؟ أم أنّها عمليّة إزاحة وإسقاط، وهل ما صَرّح به مصدره المتوفىّ، أو معرفة كامنة في اللاوعي»[4].

يمكن أن نجيب يونغ: إنّ الأمورَ التي لا يعلمها سوى المتوفىّ، ويخبر عنها، كيف يمكن أن تكون نتيجةَ إسقاط، أو معرفة لاواعية؟ في كلّ الأحوال، هذه الأمور هي بالحدّ الأدنى تقيِّم نوعاً من العلاقة بروح المتوفىّ (وإثبات الحياة بعد الموت). وأخيراً كما قال بالمر: إنّ هذه الأسئلة النقديّة، تحتاج إلى جواب أكثر صراحة ووضوحاً من يونغ: «هل الله جزءٌ من روح الإنسان فحسب، أم أنّه

[1]. ونغ، علم النفس والدين، 1991م، ص2.
[2]. بوبر Buber، ص100.
[3]. قال: I don't have to believe, I know .
[4]. يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 309.

مستقلٌّ عنه؟ وهل التجربة الدينيّة النفسانيّة شيءٌ خلقته نفس الإنسان وصدّقها هو، أم يجب أن تُفسَّر بأنها جواب من عالم الألوهيّة الموضوعيّة الموجودة مستقلّةً عن روحنا ونفسنا، ولن تكون في المحصّلة معادلةً لأيّ حالة نفسانيّة؟![1].

2- النقد الآخر الذي وُجِّه إلى يونغ، هو أنّه اختصر الدين واختزله إلى حدّ جعله أمراً نفسانيّاً. وقد صرّح إريك فروم بالقول: «إنَّ يونغ قد حطّ من شأن الدين إلى حدّ جعْلِه ظاهرةً نفسيةً دُنيا، وفي الوقت عينه رفع من شأن اللاوعي إلى حدّ جعله ظاهرة دينيّة»[2]. وقد أبدى بالمر أيضاً وجهة النظر نفسَها في ما يتعلق بيونغ، فيعدّ تحليله النفسيّ نوعاً من الاختزاليّة، باسم النفسانيّة[3] أو أصالة علم النفس Psychologisme، التي تحطّ من شأن الدين وتختزله كظاهرة ذهنيّة ذاتيّة لا أكثر[4].

يبدو أنّنا لا يمكن أن ننسب الاختزاليّة إلى يونغ، لأنّ الاختزاليّة معناها أنّنا ننكر الواقع الموضوعيّ والخارجيّ للدين، ورموزَه كالله والأنبياء، ونؤمن فقط بأنّه ظاهرة نفسانيّة في وجود الإنسان، كما كان يعتقد فرويد؛ في حين أنّ يونغ يُصرّح بأنّه لا يُنكر الواقع الماورائيّ للدين، ولا دراسته فلسفيّاً ومكانتَه[5]. وإنمّا مستعيراً تعريف رودولف أتو يرى أنّ الدين هو مواجهةُ أمرٍ قدسيٍّ ونورانيّ[6]، ويصرّح أنّ الممارسات والعبادات والمناسك والطقوس مرتكزةٌ دائماً على الإيمان بوجود فاعل هو الله له وجود خارجيٌّ وموضوعيّ ومسبوقةٌ بهذا الإيمان[7]. بناءً عليه فإنَّ يونغ ليس منكراً على الإطلاق للواقع الخارجي والماورائي للدين، إنّ أقصى ما يمكن أن يُنسب إليه أنّه بصفته عالم نفس، لا يعدّ نفسه مؤهلاً للحكم على الدين ماورائيّاً[8]، فهو يقول بصراحة إنّ أسس أبحاثه ليست مبادئ عقيدة خاصّة، وإنمّا **علم نفس الإنسان المتديّن**، الذي تُلفت الانتباه بعضُ العوامل المؤثرة فيه وفي حالته العامّة[9]. هو لا ينظر إلى الدين بصفته فيلسوفاً أو متكلّمًا، لكي يُتّهم بالاختزاليّة وتغليب النزعة النفسانيّة. إنّ الكلام على الحطّ من شأن الدين واختزاله يَصْدُقُ على من ينظر بعين الفيلسوف أو المتكلم إلى الدين كظاهرة عامّة بجميع أبعاده وجوانبه، ويقلّل من شأنه إلى حدّ اختزاله ووصفه بأنّه ظاهرة نفسانيّة، كما فعل كلٌّ من فويرباخ أو فرويد اللذين أنكرا بصراحة الحقيقة الخارجيّة للدين.

---

[1]- بالمر، ص 172.
[2]- التحليل النفسيّ والدين، 1984م، ص 31.
[3]- نزعة تغلّب وجهة النظر النفسيّة على أيّ وجهة نظر أخرى.
[4]- بالمر، 1997، ص 168.
[5]- علم النفس والدين، ص 4.
[6]- علم النفس والدين، ص 6.
[7]-م.ن، ص 7.
[8]- م.ن، ص 2.
[9]- م.ن، ص 11.

لكنّ مثل هذا التفسير غير مقبول بالنسبة إلى يونغ الذي يتحدّث عن تجربة اتصال مباشر بالله، وعن مناجاته. مثلُ هذا كمَثَل قول الطبيب: أريد أن أختبر تأثير المعتقدات الدينيّة في دقّات قلب المريض وتنفّسه وحيويّته، هل يمكن عدّ عمل هذا الطبيب اختزاليّة؟ إن يونغ نفسه ينتقد بصراحة الآخرين القائلين بالاختزاليَّة وبالنفسانيَّة psychologisme، يقول: «إذا كان التطوّر التاريخيّ سيستمر كما في الماضي بتجريد العالَم من وجود الروح (أي إرجاع التردّدات إلى الإنسان نفسه)، فلا بدّ من أنْ يعيد أيَّ شيءٍ فيه جانبٌ إلهيٌّ أو شيطانيٌّ، خارجٌ عن وجودنا، إلى الروحانيّة، أي إلى العالم الروحيّ المجهول للإنسان، الذي هو على ما يبدو مصدرَ تلك التجسيدات. ربمّا كان الخطأ الذي وقع فيه الماديّون في البداية لا يمكن تجنّبه فقد استنتجوا أنّ اللهَ غيرَ موجود لأنّهم لم يجدوه في مجرّاتهم. الخطأ الثاني الذي لم يكن بإمكانهم تجنّبه، غلوّهم في الرجوع إلى تأويلات علم النفس؛ أي الاستدلال التالي: في الأصل إنْ كان الله موجوداً، يجب أن يكون وهماً، ناجماً عن بعض الدوافع والميول، كالرغبة في امتلاك القوّة والسلطة، أو الميول الجنسيّة المكبوتة[1]. يقول أيضاً: إذا تصّورَ أحدٌ أنّ مشاهداتي نوعٌ من الدلالة على وجود الله، سيكون ذلك خطأً فادحاً. إنّ الأمرَ الوحيدَ الذي تُثبته هو وجود أنموذج مثاليٍّ «صورة الله»، وفي اعتقادي لا يمكن الحديث عن الله بمنظار علم النفس أكثر من ذلك. لكن بما أنّ هذه الصورة المثاليّة مهمّة جدّاً وشديدةَ التأثير، فإنّ ظهورها المتكرّر يمكن ملاحظته كثيراً بمنظار الحكمة الإلهيّة، وبما أنّ ظهور هذه الصورة المثاليّة لها في الأحوال الروحانيّة خاصيّة «قدسيّة ونورانيّة» (ملكوتيّة)، و(أحياناً إلى أقصى درجة)، يجب أن تُحسب من ضمن التجارب الدينيّة»[2]. يمكننا أن نستنتج من هذا الكلام أنَّ يونغ استخدم علم نفس الدين واسطةً وسُلَّماً إلى التجربة الدينيَّة والواقع الموضوعيّ للدين.

3- لقد تعرّضت منهجيّة يونغ في بحوثه المتعلّقة باللاوعي الجَمَعيّ، والوصول إلى نظريّة النماذج المثاليّة بصفتها ركائز علم النفس الدين إلى إنتقاد المنتقدين. سنقوم أولاً بعرض منهجه كما ورد على لسانه، ثمّ نتطرّق إلى توضيح الانتقادات التي وُجّهت إليه:

«إنّ علم النفس التحليليّ، هو في الأصل جزءٌ من العلوم الطبيعيّة؛ لكنّه يفوق العلوم الأخرى بدرجات في النظر إلى ماله علاقة بالعصبيّات الفرديّة. لذلك إذا أراد عالم النفس تجنّب ارتكاب أقل ما يمكن من الأخطاء في الأحكام التي يُصدرها، يجب عليه أن يعتمد إلى أقصى حدّ على الأشباه والنظائر التاريخيّة والأدبيّة. لقد اكتشفتُ في وقت مبكّرٍ جدّاً أنَّ علم النفس التحليليّ مطابقٌ مطابقة

[1]-م.ن، ص 172.
[2]- م.ن، ص 114 و115.

غريبةً للخيميائيّة. لقد كانت تجارب الخيميائيّين بمفهوم ما هي تجاربي نفسها، ودنياهم دنياي... لقد احتلّت الصور الأزليّة وطبيعةُ الأنموذج المثاليّ المكانَ الأساسيَّ في أبحاثي وتحقيقاتي، وقد بات واضحاً بالنسبة إليّ أنّ لا إمكانيّة لوجود علم النفس ومن دون شك علم نفس الدين من دون التاريخ. في علم نفس اللاوعي يمكن الإكتفاء بمواضيعَ تُستنتج من الحياة الشخصيّة، لكن بمجرّد التطرّق إلى علم نفس الأعراق، سنحتاج إلى ذكريات وخواطر تنبثق من قاعٍ أعمقَ بدرجات من اللاوعي. يتوجّب أحياناً في أثناء المعالجة اتخاذُ قراراتٍ غير عاديّة، فقد تحصل رؤى يحتاج تعبيرُها إلى ما يفوق الذكريات الشخصيّة[1]. لقد تطلّع يونغ إلى الخيميائيّة لتساعدَه في تعبير الرؤى وتحليلها، من خلال دراسته للمخطوطات العديدة المرتبطة بالخيميائيّة، وإمعان النظر والتدقيق في مرويّات المرضى عن رؤاهم، وجد تطابقاً لافتاً بين صور الخيميائيّين والصور الواردة في الرؤى، كما وجد شبهاً بين صور الفريقين والرموز الدينيّة. لقد استنتج أنّ هذه الصور مشتركة بين الشعوب المختلفة، في الحقب التاريخيّة المتعاقبة، وقد سمّاها النماذج المثاليّة Arche types.

يتضمّن كتابه علم النفس والخيميائيّة[2] 238 أنموذجاً من هذه الصور، أُخضعت للبحث والتحليل، في بعض كتبه الأخرى، ومنها النماذج الأربعة المثاليّة: الأم، الولادة الجديدة، الروح، المخادع[3]، اقتصرت بحوثه على هذه النماذج وحدها.

يقول أرجيل[4]: «إنّ اكتشاف يونغ الأساسيّ أو الفكرة الجديدة التي أتى بها هي أنّ المواضيع الخاصّة المشتركة يمكن مشاهدتها في أحلام المرضى، وفي الأديان المتعدّدة والأساطير العالميّة، وفي علم الخيمياء».

هو يرى أنّ في الرؤى لحظات ملكوتيّةً تثير لدى الفرد الشعور بالقدسيّة. لحظات الرؤية هذه، طريق إلى اللاوعي، ويرى أيضاً أنّ بعض مرضاه لديهم أفكار ورؤى غير ناجمة عن التجارب العاديّة المتعارف عليها. المنهج الذي اعتمده يتلخّص في دراسته لرؤى المرضى والرؤى الواردة في الروايات التاريخيّة، وكذلك دراسة الأديان والأساطير. إنّ من لديه مثل هذه الرؤى أو من يعرف نوعاً ما ديناً بدائيّاً، أو من زار قاعة عرضٍ فنّيّة سيؤكّد أنّ هنالك رموزاً تُشبهها في الواقع العامّ والعاديّ، وأنّ بعضها يُسترجع، لكنّ يونغ لم يضع معياراً معيّناً نحدّد بواسطته الرموز التي هي من

[1]-يونغ، الذكريات والرؤى والأفكار، ص 207 و212.
[2]- يونغ، علم النفس والخيميائيّة، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى، 1994م.
[3]- يونغ، النماذج الأربعة المثاليّة... ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى، 1989م.
[4]-رجيل Argyle، 2000، ص 104 و 105.

النماذج المثاليّة العالميّة العامّة، كما أنّ أفكاره غير قابلة للاختبار بأيّ رؤية علميّة معروفة. من ناحية أخرى هذه الأفكار تجذب علماء الدين، وتُستخدم في العبادات، وفي العلاج النفسيّ على نحوٍ واسع. استنتج كيرك[1] من خلال دراسة الأساطير في العالم الغابر في المجتمعات البدائيّة، أنّ هذه الموضوعات ليست عالميّة ولا عامّة، وحين تنوجد يجب أن تُفسّر بطرق أخرى غير فرضيّة اللاوعي الجَمَعيّ؛ فهذه الرموز يمكن أن تكون انعكاساً للتجارب الإنسانيّة المشتركة من خلال الآباء والأمّهات، والولادة والموت وغير ذلك، أو بسبب التبادل الثقافيّ. إنّ المرضى الذين يرون رؤى جذّابة المضامين هم على الأرجح أشخاص مثقّفون، قد قرأوا الكثير من الكتب. وليس هنالك من أسلوب منهجيّ لتحديد عدد النماذج المثاليّة، وإلامَ يرمز كلٌّ منها. ألا يوجد مثلاً نماذج مثاليّة عن العاشق أو الزوج، وعن الأصدقاء والفريق، وعن البيت والعائلة، وعن العمل والتقدّم، وكلّها من المواضيع المحوريّة في حياة الإنسان؟ في موضع آخر عاب أرجيل[2] بمنظار علم النفس الاجتماعيّ، على يونغ نظريّته المتعلّقة بالدين، والمعتمدة على ما يكتشفه الناس من خلال تجاربهم الخاصّة، وقال إنّها نظريّة مستبعدة وقاصرة. وقال إنّ ما قام به يونغ جزءٌ من علم النفس وهو ليس علميّاً، إنمّا تؤيّده إلى حدٍّ ما الأبحاث المقارنة عن الدين التي أجراها إلياد وزملاؤه. ففي الكتاب الضخم "دائرة معارف الدين"[3] الذي أشرف عليه إلياد، جُعلَ أيُّ موضوع دينيٍّ جهازاً كاشفاً، ليس فقط لما جاء في العهد الجديد، أو العهد القديم وإنمّا أيضاً للمعتقدات البدائيّة الغابرة والمتعارضة، لكنّ إلياد لم يعرض أيَّ توضيح إنسانيّ إضافيّ عن هذه الموضوعات الدينيّة المشتركة.

يقول دان كيوبيت[4] في انتقاد أكثر حدّة ليونغ: «هنالك شك قائم. أنّ يونغ يدّعي العلم، فيجب أن نسأله إلى أيّ حدّ يمكن أنْ تُقوَّم أحكامه حول اللاوعي الجَمَعيّ والنماذج القديمة (النماذج المثاليّة)، بالمنهج العلميّ؟ هل هذه المعلومات واقعيّة، بمفهوم ما، أو أنّها محضُ تأويلٍ أسطوريٍّ للمقولة الأقل عرضة للجدل، القائلة: بما أنَّ الأديانَ كلَّها بالنسبة إلى الإنسان مُعطًى اجتماعيّ، وبما أنّ العِلمَ المعاصر لا يعرف حدّاً، فلا مانع إذاً من أن نجولَ حيث نشاء، ونرتويَ من مشارب مختلفة؟ هل يقول يونغ في الواقع شيئا أكثر من هذا؟».

ينتقد أنطونيو مورنو يونغ منهجيّاً، ويتّهمه بحشر إسقاطات شخصيّته الفذّة في ثنايا نتائجه: « إنّ سعة قراءاته ومعلوماته تثير الحَيْرة، ولم يكن لها مثيلٌ ربمّا في الموروث العلميّ الغربيّ، لكنّ

[1]-كيرك، 1970م.
[2]-آرجيل، م.ن، ص 109.
[3]-إلياد. دائرة معارف الدين، 1987م
[4]- دان كيوبيت 1997 Don Cupit، ص 106.

هذه المعلومات الواسعة أضرّت بمنهجه، بمعنى أنّ كلّ مسألة يمكن أن تكون بالنسبة إليه مسألة حيويّة بنّاءة، يهملها، ويستبدل بها مسائلَ أخرى ملائمةً أكثرَ ليُسقِطَ عليها أفكارَه. لقد حوت آثار يونغ خليطاً من الأمور الواقعيّة ومن الكشف والمشاهدات الغريبة، والصور الفلسفيّة، والمعلومات المثيرة للحيرة، والإسقاطات الدائمة لشخصيّته الفذّة وغير العاديّة»[1].

إنّ ادّعاء دان كيوبيت أنّ يونغ يرى الدين كمعطى اجتماعيّ بالنسبة إلى الإنسان، ادّعاء مرفوض، وما نقلناه عنه من مقولات عديدة شاهد على ما نقول، مع ذلك فإنّ منهجيّة يونغ تحتاج إلى الكثير من التأمّل والتدقيق. فمنهجه فلسفيّاً يُصنّف ضمن ما يُسمّى فينومينولوجيا الدين، وأهم خصائصه: الماهيّة الوصفيّة للظاهرات، ومعارضة الإسقاط المفرط، والتركيز على الموضوع، ووضع التعليق على الظاهرات والمشاهدات الذاتيّة بين معترضتينَ، وهنالك فرق مختلفة أقبلت على علم الظاهرات، وفي هذا السياق يوضع يونغ في خانة إلياد، أي ضمن الذين يعدّون المعطى الدينيّ اعتماداً على الأسانيد التاريخيّة، دليلاً على تجلّيات أمرٍ قدسيّ، وفي الوقت عينه، يعيرون الرمزيّة الدينيّة اهتماماً خاصّاً أي تفسير الدين وتأويله على أساسٍ دور الأساطير والرموز الأسطوريّة[2].

إنّ فينومينولوجيا يونغ كائنةٌ في وصفه المباشر والواضح للحالات النفسانيّة الممكنةِ مشاهدتُها ضمن ظاهرات من شأنها أن تكون أكثر ممّا هو معروف حتى الآن. من هذه الناحية لا يتمّ تجاهل معطيات الأوهام والرؤى والتخيّلات ووجهات النظر البعيدة، وتجارِب علم الجمال، والعقائد المختلفة. لأنّها لا تحتاج إلى أيّ ملاءمة للواقع (العالم الخارجيّ)، كما هو مفروض في التفكير المباشر. في حين أنّه من الممكن أن يتمَّ تصوّر الواقع ذهنيّاً حتى في ما يتعلّق بمعظم الأشكال المرَضيّة فالواقع موجودٌ فقط بالنسبة إلى الفرد الذي خلقه[3].

يبدو في الإجمال، إذا أخذنا في الحسبان اتساع رقعة دراسات يونغ من ناحية، وصِحّة الانتقادات المنهجيّة التي وُجّهت إلى أسلوبه من ناحية أخرى، أنّ تقديم حُكم حاسم أمرٌ صعب أو غير ممكن قبل إجراء المزيد من الدراسات والتحقيقات. هذا في ما يتعلّقٍ بالنماذج المثاليّة Arche types المبنيّة على منهج خاص، أمّا في ما يتعلّق بآرائه الأخرى، فلا تزال نظرية يونغ محافظة على قوّتها، وحتى إن افترضنا أنّ نظريّته المتعلّقة بالنماذج المثاليّة مرفوضة، بالإمكان تصحيحها وتكملتها من زوايا وأبعاد أخرى.

[1]- أنطونيو مورنو، 1997م، ص136.
[2]- إليان، ص 176 - 200.
[3]ـ بالمر، 1997م ص 168.

المصادر والمراجع:

1ـ آيزنك، هانس رغن، افول امپراطوری فرویدی [أفول الإمبراطوريّة الفرويديّة]، ترجمه بالفارسيّة يوسف كريمی، طهران، منشورات سمت، 1379ش [2000 م].

2 ـ ستور، آنفوني، فرويد، ترجمه بالفارسيّة حسن مرندی، طهران، منشورات طرح نون، 1375 ش [1996م].

3 ـ إلياد ميرتشا، دين بژوهی [البحث الدينيّ]، ترجم بالفارسيّة بإشراف بهاء الدين خرمشاهی، طهران، مركز بحوث العلوم الإنسانيّة، 1375 ش [1996م].

4 ـ إلياد ميرتشا، فرهنگ و دين [الثقافة والدين]، تُرجم بالفارسيّة بإشراف بهاء الدين خرمشاهی، طهران، منشورات طرح نو، 1374ش [1995م].

5 ـ إيونز، ريتشارد، گفت وشنودی با یونگ با تفسیری از ارنست جونز [محاورة يونغ، مع شرح لأرنست جونز]، ترجمه بالفارسيّة د. برادران رفيعی، مشهد، منشورات الصحافيّين، 1351ش [١٩٧٢م].

6 ـ بوبر مارتين، كسوف خداوند: مطالعاتی در رابطه بین دین وفلسفه [كسوف الله: دراسات حول العلاقة بين الدين والفلسفة]، ترجمه بالفارسيّة عباس كاشف، طهران، منشورات فوزان، 1380ش [2001م].

7 ـ مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، مكتبهای روانشناسی ونقد آن [مذاهب علم النفس ونقدها]، ج1، طهران، منشورات سمت، 1369ش [1990م].

8 ـ سيراؤو، ميغيل، با يونگ وهسه (دايره جادويی) [مع يونغ وهسّه (دائرة سحريّة)]، ترجمه بالفارسيّة سيروس شميسا، طهران، منشورات فردوسی، 1373ش [1994م].

9 ـ فروغي، محمّد علي، سير حكمت در أوروبا [مسار الحكمة في أوروبا]، طهران، منشورات صفي عليشاه، 1368ش [1989م].

10 ـ فوردهام، فرويدا، مقدمه ای بر روانشناسی يونگ [مقدّمة لعلم نفس يونغ]، ترجمه بالفارسيّة حسين يعقوب بور، طهران: منشورات اوجا، 1374 ش [1995م].

11 ـ فروم إريك، روانكاوی و دين [التحليل النفسي والدين]، ترجمه بالفارسيّة ارسن نظريان، طهران، منشورات پويش، 1363 ش [1984م].

12 ـ فرويد، زيغموند، توتم و تابو [الطوطم والمحرّم]، ترجمه بالفارسيّة ايرج بور باقر، طهران، منشورات آسيا، 1362ش [1983م].

13 ـ فرويد، زيغموند، روانكاوی، آينده يك پندار [التحليل النفسي، مستقبل أخدوعة]، ترجمه

بالفارسيّة هاشم رضى، طهران، منشورات آسيا، 1357ش [1978م].

14 ـ كيوبيت، دان، درياى ايمان [بحر الإيمان]، ترجمه بالفارسيّة حسن كامشاد، طهران، منشورات طرح نو، 1376ش [1997م].

15 ـ مك كواري، جان، فكر دينى در قرن بيستم: مرزهاى فلسفه و دين [الفكر الديني في القرن العشرين: حدود الفلسفة والدين]، ترجمه بالفارسيّة بهزاد سالكى، طهران منشورات امير كبير، 1378ش [1999م].

16 ـ مورنو، أنطونيو، يونگ، خدايان و انسان مدرن [يونغ، الآلهة والإنسان العصريّ]، ترجمه بالفارسيّة داريوش مهرجويى، طهران، منشورات المركز، 1376ش [1997م].

17 ـ هيك، جان، فلسفه دين [فلسفة الدين]، ترجمه بالفارسيّة بهرام راد، طهران: الهدى، 1372ش [1993م].

18 ـ يونغ، كارل غوستاف، پاسخ به ايوب [جواب أيوب]، ترجمه بالفارسيّة فؤاد روحانى، طهران، منشورات جاحى، 1377ش [1998م].

19 ـ يونغ، كارك غوستاف، خاطرات، رؤياها، انديشه ها [الذكريات، الرؤى والأفكار]، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى، مشهد، منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، 1370 ش [1991م].

20 ـ يونغ، كارك غوستاف، چهار صورت مثالى [أربعة نماذج مثاليّة]، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى، مشهد، منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، ١٣٦٨ش [1989م].

21 ـ يونغ، كارك غوستاف، روانشناسى ضمير ناخود آگاه [علم نفس اللاوعي]، ترجمه بالفارسيّة محمد على اميرى، طهران، منشورات آموزش و انقلاب، 1372ش [1993م].

22 ـ يونغ كارك غوستاف، روانشناسى وكيماگرى [علم النفس والخيميائيّة]، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزى، مشهد، منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، 1373ش [1994م].

المراجع الأجنبيّة: تُنقل من الأصل..........

الدين والسياسة

مسار النظريات العلمانية والما بعد العلمانية

كونستانتينوس د. جيانيس[*]

الهدف الرئيسي لهذا المقال كما يبيّن كاتبه عالم اللاهوت اليوناني كونستانتينوس جيانيس هو التعليق على جانب من النقاشات الواسعة حول صلة الدين بالسياسة في عالمنا المعاصر.

لقد أدى تغير العلاقة بين الدين والسياسة خاصة في أوروبا والولايات المتحدة إلى تصاعد الأصوات القائلة بأننا نعيش في «مجتمع ما بعد علماني» كما أفضت قضايا مثل التنوع الثقافي، وتزايد موجات هجرة المسلمين إلى الدول الأوروبية الغنية، وموضوع الحرية الدينية في الكثير من التساؤلات المديدة عن نوع المجتمع الذي نعيش فيه. وعلى الرغم من أن علماء الإجتماع الأوائل والدعاة إلى الحداثة كانوا توقعوا بأن إزدياد النزعة العقلانية ستؤدي إلى الاضمحلال التدريجي لسلطة الدين على الفرد فقد دلَّت الحوادث منذ منتصف القرن العشرين وحتى اليوم على حدوث عكس هذا التوقع. فبدلاً من التهميش التدريجي للدين وجعله مسألة خاصة للغاية نلاحظ أن ما حدث في الكثير من أجزاء العالم هو أن الحفاظ على التواجد الديني وتأكيده في المحيط العام لا يزال يمتلك «أرضية خصبة».

في هذه المقالة للاّهوتي اليوناني جيانيس، مسعى للإضاءة على النقاشات الدائرة حول ثنائية الدين والسياسة في إطار ما يسمى بـ "النظريات ما بعد العلمانية".

المحرر

أدى تصاعد ظاهرة التدين ونمو الكثير من الحركات الدينية من خلال الميول الأصولية بعالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر إلى القول بأن العالم لم يعد علمانيّاً. كان في نظريته عن «العالم غير

---

[1]- عالم لاهوت -أستاذ محاضر في كلية اللاهوت - جامعة أرسطو في ثيسالونكي، اليونان.

ـ العنوان الأصلي للمقالة:

Religion and Politics: Debating Secular and post-secular theories. Konstantinos D.GIANNIS.

ـ نقلاً عن: موقع **www.users.auth.gr**

ـ تعريب: علي زين الدين. مراجعة: أ. شاهين.

المعلْمَن» يستثني أوروبا، وربما الولايات المتحدة من ملاحظاته[1]. كما استخدم نظريته في تفسير تصاعد الحركات الدينية الأصولية خاصة في إطار الدين الإسلامي، ولكنه لا يصف في الواقع حقيقة الوضع في العالم الحديث. وباعتراف الكثير من الدارسين فقد حافظ الدين بل وجدد من حضوره في النقاشات العامة حتى في الغرب وليس فقط في العالم الإسلامي[2]. من العبارات الأخرى التي يكثر النقاش حولها هي أننا «نعيش في عالم ما بعد علماني» والتي تعني بإختصار أن العصر العلماني قد وصل إلى نهايته، وأننا ندخل إلى واقع جديد تمثله أفكار يورغن هابرماس وتشارلز تايلور وهي أفكار سنحللها في هذا المقال. إن هذه النظرية جديدة نسبيّاً، ولذلك قد لا نجد الكثير من المراجع الأكاديمية المشيرة إليها. إذ أن هذه المراجع تنحصر في أعمال صدرت بعد سنة 2010 وبعض المؤتمرات التي تتعامل مع هذه القضية[3]. لكن هذا المقال يحاول أن يقارب مصطلح «ما بعد العلمانية» ويحلله بإختصار لجعله في متناول الأفهام. والأهم من ذلك معرفة ما جعل الدارسين والخبراء يخرجون بهذا المصطلح وهذه النتيجة.

سنحلل في البداية العلاقة التاريخية بين الدين والسياسة، ثم سنناقش الأوضاع في الدول الإسلامية ومن بعد ذلك أوضاع أوروبا والإتحاد الأوروبي وحتى نفهم العلمانية بشكل أفضل سنقتبس بعض التعاريف لهذا المفهوم وللشكل الذي يأخذه في العالم الحديث. أخيراً سنقدم الفكرة القائلة بأن العصر العلماني قد وصل إلى نهايته وأننا ندخل الآن إلى واقع جديد، وهي الفكرة التي برزت نتيجة محاولات يورغن هابرماس لوصف الحالة التي نمر بها في المجتمعات الغربية اليوم حيث عادت الأديان ـ وليس بالضرورة الدين المسيحي فقط- إلى لعب دور هام في المجتمع وفي السياسة.

[1]- تكلم عالم الإجتماع بيتر بيرغر في تحليله لهذه المسألة عن «زوال العلمانية في العالم» ملاحظاً أن للجماعات والمعتقدات «المحافظة» و«التقليدية» و«الأصولية» تأثيراً كبيراً على الأنظمة الإجتماعية والسياسية. أنظر:

See P. L. Berger, (1999) "The Desecularization of the World: A Global Overview". In Berger, L. P., ed. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Michigan: Washington Grand Rapids, p. 1 -18.

[2]- أنظر:

G. Moyser, (2005) "Religion and Politics". In J. R. Hinnels, ed. The Routledge Companion to the Study of Religion. London-New York: Routledge Taylor and Francis, p. 423 - 424- 429 - 435.

[3]- بعد عبارة هابرماس القائلة: «نحن نعيش في مجتمع ما بعد علماني» عقدت الكثير من المؤتمرات التي تتعامل مع هذه القضية. سنورد هنا بعض العناوين والمواضيع التي طرحت في هذه المؤتمرات حتى نبين إهتمام الدارسين بهذا الواقع الجديد ـأو الأفضل أن نقول هذا المصطلح الجديد. في 3-4 نيسان 2009 عقد مؤتمر في جامعة هارفرد تحت عنوان: «إستكشاف الما بعد العلماني" وبعد سنة واحدة أي في 9-10 نيسان 2010 تم عقد مؤتمر آخر في كلية العلوم الدينية في جامعة واشنطن سانت لويس (ميسوري) تحت عنوان «النقاش حول العلمانية في عالم ما بعد علماني". كذلك في 12-13 أيار 2011 عقد مؤتمر في جامعة بولونيا تحت عنوان: "السياسة والثقافة في المجتمع الما بعد العلماني".

الدين والسياسة: مقدمة قصيرة إلى نظريات التفاعل

الدين والسياسة مرتبطان بشكل وثيق مع بعضهما البعض. منذ العالم القديم وحتى يومنا هذا لا يزال الدين يتدخل في السياسة وفي الكثير من الحالات يتماهى الدين مع سلطة الدولة. فعلى سبيل المثال الدول الإسلامية قد تعتبر مثالاً للنموذج الفكري لهذا التماهي بين الدين وسلطة الدولة. الأنظمة الثيوقراطية الحاكمة في السعودية وإيران وإلى حد ما في أفغانستان تحت حكم طالبان تمثل «المعسكر المضاد» للدول العلمانية الحديثة من ناحية ولكنها في ذات الوقت تقدم أمثلة حية على أهمية دور الدين في المحيط العام. يستخدم الخبراء والدارسون مجالاً واسعاً من المصطلحات في التعبير عن العلاقة بين الدين والسياسة، فإذا كان الخبراء يدرسون تأثير الدين على السياسة من خلال الحركات الدينية والسياسية فهم يسمون هذه الظاهرة: «الأصولية الدينية»[1]، أما إذا كان خبراء آخرون يركزون على الحالة الإجتماعية فهم يستخدمون مصطلحات تنتمي إلى علم الإجتماع مثال «إزالة العلمنة» أو «الما بعد علماني».

كذلك من المهم أن ندرس العلاقة التي تتطور بين الدين والسياسة. ففي هذا السياق ذكر بروفيسور الدراسات المقارنة هيو أوربان ثماني علاقات إستراتيجية بين السلطتين السياسية والدينية مثبتاً أن تشابك الدين والسياسة يعود إلى تاريخ طويل للغاية. وهو يرجع إلى أقدم الأزمنة المعروفة للنقاشات العقلانية. إذا شئنا التعبير عن هذه العلاقات بشكل أكثر تحليلية وجب أن نلاحظ العناوين التالية:

أ- التوفيق بين الديني والسياسي: حيث يظهر الديني على أنه السياسي.

ب- أولوية السلطة الدينية على السياسية

ج- الديني والسياسي كقوى منفصلة (ولكن معتمدة على بعضها البعض أو متعادية في ما بينها)

د- أولوية السلطة السياسية على الدينية.

هـ- انسحاب الدين من المحيط السياسي

---

[1]- يسمي البعض الآخر هذه الظاهرة الدينية السياسية: «النزعة المحافظة»، «النزعة التقليدية»، «الصحوة» إلخ. لمراجعة الجدل الأكاديمي حول المصطلحات أنظر:

G. Almond, S. R. Appleby, & Sivan, E. (2003) Strong religion: The rise of fundamentalisms around the world. Chicago: University of Chicago Press, p. 1 - 21

خاصة الصفحات: 14-17.

و- الدين في خدمة السلطة السياسية: القومية الدينية في الدولة الحديثة.

ز- السياسي كالديني: الدين المدني

ح- الدين في نزاع مع السلطة السياسية: المقاومة والثورة والإرهاب[1].

السؤال الهام الذي يبرز عن موضوع هذا المقال هو: ماذا عن الأديان والسياسة في العالم الحديث؟من ناحية ففي العالم العربي وفي الكثير من دول جنوب آسيا وشمال أفريقيا تقوم أنواع الحكومات على الشريعة الإسلامية، حتى نكون محددين بشكل أكبر توجد سمتان بارزتان في الإسلام لهما أهمية خاصة في فهم العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام: الأولى هي أن الدين الإسلامي يجمع بين الديني والسياسي (الدين والدولة)، بخلاف المسيحية فقد وصل الإسلام إلى السلطة الدينية منذ وقت النبي محمد[ﷺ] ولم يكن من الضروري أن يبحث المجتمع الإسلامي أن يتنامى وسط سلطات علمانية[2]، ولذلك لا يوجد تمييز بين الدين والسياسة إذ أن الدين والنظام الإجتماعي مرتبطان بشكل عضوي في حالة الدين الإسلامي ولذلك فلا يتصور فصل بين الدين والدولة[3]. يجد هذا الواقع جذوره في حياة النبي محمد[ﷺ] إذ كانت رسالته موجهة إلى «الأمة» مؤكدة مفهوم الأخوة وهو المفهوم الذي قام عليه الفكر السياسي العربي. منذ فجر الإسلام كانت رسالته موجهة إلى «جسم سياسي»[4] وبالتالي أصبح الدين هو المجتمع المنظم سياسيّاً (الأمة) لجميع المسلمين.

السمة البارزة الثانية هي الدور المركزي الذي تلعبه الشريعة الإسلامية في حياة الفرد المسلم[5]، الوحي الذي أنزل على النبي[ﷺ] والمكتوب في القرآن والأحاديث المروية عن أقوال وأفعال النبي[ﷺ] تجمع بين العقيدة الدينية والمبادئ الأخلاقية والقوانين التي يعيش الفرد المسلم بحسبها. أشار بروفيسور القانون الدولي نواه فلدمان أن المسلمين من المغرب إلى إندونيسيا يقولون بأن الشريعة الإسلامية يجب أن تكون مصدر القانون أو حتى المصدر الوحيد للقانون وكثيراً ما تسمع في البلاد العربية مقولات مثل «إنّ الإسلام

---

[1]- أنظر:

H. Urban, (2005) "Politics and Religion: An Overview". In L. Jones, ed. Encyclopedia of Religion 11, p. 7253 - 7257

[2]- أنظر: S. Bruce, (2011) Fundamentalism. 2nd ed. Cambridge: Polity Press, p. 42

[3]- لدراسة مقارنة حول الدولة والأديان التوحيدية الثلاثة أنظر:

L. C. Brown, (2000) Religion and State: The Muslim Approaches to Politics. Columbia: Columbia University Press, p. 9 -30

[4]- أنظر: M. W. Watt, (2003) Islamic Political Thought. 5th ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 20-30.

[5]- أنظر: S. Bruce, (2011) Fundamentalism. Opp. cit., p. 42.

يعني الشريعة» أو «الإسلام هو دستورنا»[1] وبالنتيجة قام الكثير من القادة الدينيين ببناء دول مثل تلك التي نراها في السعودية وإيران وأفغانستان[2].

بالنسبة للإتحاد الأوروبي فهو يتألف من 27 دولة عضوة فيه وهو علماني على المستوى الرسمي سواء على مستوى تقدم سياساته أو إداراته ولا توجد أي علاقة مؤسساتية بين الأديان وحتى المذاهب الفلسفية من ناحية وعمليات إتخاذ القرار في الإتحاد الأوروبي ولذلك فلا سلطة رسمية لها على هذه العملية. كما يشير جان بول ويلاّم يوجد تفرقة واضحة بين الكنائس والسلطات الأوروبية العامة بما يتفق مع المبادئ الكبرى الثلاث للعلمانية:

حرية الضمير والفكر والدين التي تشمل حرية ممارسة أي دين أو عدم ممارسة أي دين أصلاً أو تغيير دين الفرد (بما يتوافق مع القانون والديموقراطية وحقوق الإنسان فقط).

مساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم الدينية أو الفلسفية أو بكلمات أخرى: عدم وجود تمييز على مستوى الدولة والسلطات العامة على هذه الأسس.

الاستقلال المتبادل لكل من الدولة والأديان عن بعضهم البعض مما يساوي عادة حرية الدولة من ناحية الأديان وحرية الأديان من ناحية الدولة[3].

بعكس العالم القديم وبعض الدول الإسلامية فمسائل مثل أن يكون الفرد متديناً أو لا، أو أن يذهب إلى الكنيسة ـ أو أيٍّ من دور وأماكن العبادة الأخرى ـ أو لا، أو أن «يعتقد دون أن ينتمي» أو «أن ينتمي بدون أن يعتقد»[4] كلها تعود إلى إرادة الفرد. ولذلك فإن خبراء الدراسات الدينية الذين

---

[1]- أنظر:

N. Feldman, (2008) The Fall and Rise of the Islamic State. New Jersey: Princeton University Press, p.221 - 20.

[2]- أنظر:

J. L. Esposito, ed. (1997) Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?.Colorado-London: Lynne Rienner Publishers.

[3]- Jean-Paul Willaime, (2010) "Secularism at the European level: A struggle between non-religious and religious worldviews, or neutrality towards secular and religious beliefs?. In Religious Studies Conference. Debating Secularism in a Post-Secular Age, April 9 -10, 2010. Washington University, Saint Louis (Missouri), p. 7 - 8.

انظر أيضاً: البند التاسع من الإتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي وضعت مسودة لها عام 1950 واالتي دخلت حيز التنفيذ في 3 أيلول 1953. انظر أيضاً إتفاقية حماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية، البروتوكولات رقم 11 و14 والتي دخلت حيز التنفيذ في 1 حزيران 2010. البند التاسع يوفر حق حرية الفكر والضمير والدين ويشمل حرية تغيير المعتقد الديني وإظهار دين أو معتقد معين في طرق العبادة والتعليم والممارسة مع بعض القيود «بما يتوافق مع القانون» و«ما هو ضروري في المجتمع الديموقراطي».

[4]- أنظر:

G. Davie, (1994) Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging. Oxford & Cambridge: Blackwell.

يستقصون عن دين واحد تاريخيّاً يأخذونه كنظام متكامل يشمل الاقتصاد والسياسة والعبادة إلخ عبر العصور[1]. إذا أخذنا هذا بعين الاعتبار يمكن لأيِّنا أن يقول أن تجربة العلمانية تختلف من دولة إلى دولة بما يعتمد على طبيعة دين وتقاليد كل دولة.

نتيجة ذلك توجد أنواع مختلفة من العلمنة. يمكن للعلمنة أيضاً أن تعني مقدار الفصل بين الدين والدولة إذ أن علاقات الدين ـ الدولة تمثل لنا تصنيفات تتعلق بالبلاد بحسب نماذج الفصل التي يمكن التعرف عليها فيها. رغم أنه يصعب الوصول إلى تصنيف يصلح لكل البلاد الأوروبية توجد بعض العوامل التي يمكننا أخذها بعين الإعتبار: مثلاً الدرجة التي «تعترف» بها الدولة بالأديان مع الأخذ بعين الإعتبار التمييز والمزايا التي تعطى لبعض الأديان، وكذلك درجة الدعم المادي الذي تقدمه الدولة للأديان، وأيضاً الدرجة التي يتدخل بها الدين في المؤسسات العامة[2].

بالرغم من حقيقة أننا نعيش في دول علمانية في أوروبا فالدين يؤكد دوره في المحيط العام وعادة ما تكون الطرق المختلفة التي يظهر بها في المحيط العام هي دين الدولة الرسمي والدين المدني والقومية الدينية والدين العام والشرعنة الدينية للسلطة السياسية[3]. إذا نظرنا إلى خارطة أوروبا فيمكننا أن نرى أن العلمنة منتشرة في الجو الأوروبي العام. تعني العلمانية بإختصار أن المعتقدات الدينية تظل في محيط الفرد الخاص وعلى هوامش المجتمع وليس في المحيط العام، بالرغم من ذلك فعلماء الإجتماع منقسمون مجموعتين: واحدة تعامل العلمنة على أنها تعادل خسارة الإيمان والأصالة وأخرى تعاملها على أنها اكتساب الحرية والاستقلال[4].

ميز كل من غوييو إركوليسي وإنغموند هاغ بطريقة مثيرة للاهتمام بين الأنواع المختلفة للدول العلمانية مصنفين أنظمة وأشكال العلمانية إلى التالية[5]:

---

[1]- أنظر: B. Lincoln, (1996) "Theses on Method," Method and Theory in the Study of Religion 8, 3: 225 - 228.

[2]- G. Ercolessi, & Ingemund, H. (2008) "Towards Religious Neutrality of Public Institutions in Europe". In F. de Beaufort, H. Ingemund & van Schie, P., eds. Separation of Church and State in Europe with views on Sweden, Norway, the Netherlands, Belgium, France, Spain, Italy, Slovenia and Greece. Brussels: European Liberal Forum, p. 8.

[3]- I. Furseth, & Repstad, P. (2006) An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives. Aldershot Hants: Ashgate, p.101.

[4]- B. Duran, (2008) "Islam and Muslims in Post-secular society". In H. G. Ziebertz, & Riegel U., eds. Europe, secular or post-secular?. Berlin: Lit Verlag, p.6162-..

[5]- G. Ercolessi, & Ingemund, H. (2008) "Towards Religious Neutrality of Public Institutions in Europe". Opp. cit., p. 8.

أ- نظام بدون كنيسة للدولة يتعرف على النموذج المثالي للّاعكية (Laïcité) أو الفصل التام ـ وهو نموذج لا علاقة له بالعالم الحقيقي حتى بفرنسا.

ب- نظام يتطلب دعم الدولة على أساس درجة متساوية من الانحياز لكل الأديان.

ت- وجود دين مهيمن مع أنواع مختلفة من العلاقات التي تشمل دعم الدولة ولكن مع الإعتراف بالأديان الأخرى ولكن ليس على أساس مُساوٍ.

ث- دعم الدين المهيمن مع إهمال أنواع الدين الأخرى.

كذلك يفصل عالم الاجتماع البارز جان بول ويلاّم بين نوعين من العلمانية:

أ- علمانية مع حيادية تجاه الأديان ووجهات النظر نحو العالم.

ب- علمانية مع وجود نظرة علمانية إلى العالم بديلة عن المعتقدات الدينية.

ت- العلمانية كنقد أو معارضة للأديان[1].

كما ذكرنا في الأعلى فالإتحاد الأوروبي علماني على المستوى الرسمي في ما يتعلق بالأمور الدينية، وبالرغم من واقع أننا نحيا في المحيط العام والدين يؤكد دوره في المحيط العام وعادة ما تكون الطرق المختلفة التي يظهر بها في المحيط العام هي دين الدولة الرسمي والدين المدني والقومية الدينية والدين العام والشرعنة الدينية للسلطة السياسية [2]. إنّ تنوع سبعٍ وعشرين دولة عضوة في الإتحاد الأوروبي مع التاريخ القومي لكل واحدة منها يمثل بعض المشاكل في التنوع الديني. إن الأسس التي تقوم عليها الكثير من الدول الحديثة ترتبط بشكل وثيق ببعض الأديان والتي تتمتع بوضع قانوني وسياسي واجتماعي متميز، وكذلك ترتبط هذه العلاقة بشكل وثيق أيضاً مع الدعم المادي لهذه الأديان[3].

[1]- Jean-Paul Willaime, (2010) "Secularism at the European level: A struggle between non-religious and religious worldviews, or neutrality towards secular and religious beliefs?. Opp. cit., p. 1.

[2]- I. Furseth, & Repstad, P. (2006) An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives. Aldershot Hants: Ashgate, p.101.

[3]- W. Fautré, (n.d.) Relations between State and Religions in Western Europe: State financing of religions: Implications of Two-Tiered and Multi-Tiered Systems.

Available at http://politicsreligion.eu/relations-between-state-and-religions-in-western-europe-2/ [Accessed 9 October 2012].

حتى نلخص النتيجة فإن دول الإتحاد الأوروبي تظل علمانية عموماً والدول الطائفية نادرة على العموم في أوروبا، فبالرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية هي كنيسة الدولة الرسمية لمالطا والأرثوذكسية هي كنيسة اليونان واللوثرية هي كنيسة الدنمارك والأنجليكانية هي كنيسة بريطانيا إلا أن هذه الدول تعترف وتقبل المبادئ الأساسية للعلمانية. أضف إلى ذلك أن آيسلندا والنرويج دول عضوة في الإتحاد الأوروبي ولديها كنيسة خاصة للدولة ولكنها تعتبر مجتمعات علمانية أوروبية غربية.

الدول المتنوعة الثقافات في أوروبا

إن التمييز بين الأنواع المختلفة من العلمانية أمر واقع في الدول الأوروبية. ذلك بأن هذه الدول تتأثر بحركات هجرة أعداد هائلة من الناس من مختلف بلدان العالم ويؤمن هؤلاء المهاجرون بأديان مختلفة تشمل الإسلام والهندوسية والسيخية واليهودية والبوذية وغيرها. ولذلك فلا يتأثر الأوروبيون بالمهاجرين فحسب بل أيضاً يتقولبون بحسب سلوكياتهم تجاه هؤلاء المهاجرين وأديانهم. من الأمثلة على ذلك هو أن الكثير من البلدان التي ظلت علمانية لفترة طويلة تواجه مشاكل تتعلق بالدين في مجتمعاتها الحديثة ولا تظهر هذه المشاكل فقط في البلاد التي يعرف دستورها ديناً رسميّاً للبلاد بل حتى في البلاد التي اعتادت على أن تكون علمانية تماماً بحيث لا تعترف بأي دين رسمي للدولة. مثلاً فرنسا لا تعترف بأي دين للدولة والعلمانية هي «الدين الرسمي» في فرنسا وقد مرر القانون الذي يفصل الدين عن الدولة تماماً سنة 1905، لكن قضية ارتداء الحجاب أجبرت فرنسا على إعادة تعريف علمانيتها بعد سنة 1989[1]. وهكذا نرى أن ازدياد عدد المسلمين في المجتمعات الغربية أكد أن الدين قد أصبح مسألة عامة.

يستشهد ويلّام نوعين من العلمنة: مثال فرنسا حيث لا تعترف الحكومة الفرنسية بأي دين ولا تمول أي دين من الأديان والحكومة البلجيكية حيث تعترف الدولة بعدة أديان وتدعمها فتمارس الدولة البلجيكية إذن «الحياد الإيجابي» نحو الأديان من خلال الإعتراف بعدد منها وتمويلها. ولكن ما الذي تعنيه حقيقة هذه الحيادية؟ من ناحية تعني الحرية الدينية أنَّ على الدولة أن تكون على الحياد التامّ نحو الدين، ولذلك فعلى الحكومات الخالية من التوجه الديني أن تمتنع من تأييد أو رفض أي وجهة نظر دينية، أو أن تصطف إلى جانب أي من الأديان المتنافسة.. من ناحية أخرى «لا تعني الحيادية أن السلطات العامة لاينبغي لها أن تبني الروابط مع المؤسسات الدينية أو الفلسفية، كما لا تتعارض

[1]- R. Kastoryano, (2006) "French secularism and Islam: France's headscarf affair", In T. Modood, A. Triandafyllidou, & Zapata-Barero, R., eds. Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach. Oxford - New York: Routledge Taylor and Francis Group, p. 6061-.

مع تقديم الدعم المادي للكنائس والمؤسسات الدينية والفلسفية[1] لا أكثر من كونها تقدّم عوناً ماليّاً للأنشطة الاجتماعية للكنائس والمنظمات التي لديها أعمال دينية أو فلسفية.

هل نعيش في عصر ما بعد علماني؟

إن نشر أعمال مثل كتاب تشارلز تايلور المعنون: «عصر علماني» (2007) (A secular Age) وصدور عبارات مثل مقولة يورغن هابرماس: «نحن نعيش في مجتمع ما بعد علماني» قد تسبّب في بدء نقاش حول نهاية العلمنة وبدء فترة جديدة من الصحوة الدينية. لقد قيل أن أوروبا أصبحت أكثر علمانية عبر السنين، كما قيل أن العلمانية وصلت إلى نهايتها وأن مرحلة ما بعد العلمانية قد بدأت. وعلى رأي يورغن هابرماس يلعب تأثير الدين دوراً أكبر في حياة الناس كما أنه عاد إلى صلب المجتمع الحديث.

فإذن ما بعد العلمنة مفهوم يقوم على فكرة مركزية مفادها أن العلمانية قد تكون وصلت إلى نهايتها، وكما يجادل يورغن هابرماس فإن مصطلح «المجتمع ما بعد العلماني» «لا يشير فقط إلى حقيقة أن الدين يستمر في توكيد وجوده في بيئات تزداد في علمانيتها، بل أيضاً وأن المجتمع في الوقت الحاضر لا يزال يحتوي على نسب كبيرة من المجموعات الدينية ضمنه»[2].

الشيء الأساسي في مصطلح «المجتمع ما بعد العلماني» هو المجهود المبذول باتجاه التضييق على هذه الظاهرة في الغرب. يقول الكثير من الدارسين أن هذه الظاهرة قد تصبح حقيقية في البلاد الإسلامية بما أنها في أساسها حوار بين الدين والدولة[3]. يقول هابرماس أن «ما بعد العلماني لا ينطبق إلا على بعض المجتمعات الأوروبية الثرية أو بلاد مثل كندا وأستراليا ونيوزيلندا حيث استمر اختفاء الروابط الدينية بين الناس بشكل دراماتيكي خاصة في فترة ما بعد الحرب». يمكننا تطبيق هذا المصطلح على الولايات المتحدة أيضاً التي تظل بالنسبة إليه «رأس حربة الحداثة». في الفكر «الهابرماسي» لا علاقة لما بعد الحداثي مع الأصولية كما حاول بعض الدارسين أن يجمعوا بين

[1]- Jean-Paul Willaime, (2010) "Secularism at the European level: A struggle between non-religious and religious worldviews, or neutrality towards secular and religious beliefs?. Opp. cit., p. 1 - 6.

[2]- J. Habermas, (2006) "On the Relations between the Secular Liberal State and Religion". In H. de Vries - Lawrence S., eds. Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World, 251 -260. New York: Fordham University Press, p. 258.

[3]- أنظر:

B. S. Turner, (2012) "Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion". In P. S. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey & J. van Antwerpen, eds. Post secular in Question: Religion in Contemporary Society. 135158-. New York-London: New York University Press.

المصطلحين دون نجاح. بحسب ما يقوله هابرماس فإن ما بعد العلماني يشير إلى تغيير في الوعي يرجع إلى ثلاثة ظواهر:

أ- إدراك أن النزاع الديني له أثر على الصراعات الدولية.

ب- اعتقاد أن المؤسسات الدينية تلعب بشكل متزايد دور «مجتمعات تفسيرية» في الساحة العامة للمجتمعات العلمانية.

ت- واقع هجرة «العمال الزوار» واللاجئين خاصة أولئك القادمين من بلاد لها خلفيات ثقافية تقليدية[1].

ولذلك فهابرماس يدعم فكرة أن الدول الإسلامية وحتى الدول الأوروبية الشرقية لا يمكن أن تشهد فترة ما بعد علمانية، أو بتعبير أدق فإن هابرماس يستثني الدول الإسلامية من ملاحظاته نظراً لطبيعة الإسلام كدين، حيث لا يتيح المجال للتحول السهل إلى الدولة العلمانية رغم تزايد أصوات المثقفين الليبراليين الذين يدعون إلى تجديد الشريعة بحيث يسهل الفصل بين الدين والدولة. بالإضافة إلى ذلك فهو يستثني الدول الأوروبية الشرقية من ملاحظاته ويرى أنه في المجتمع ما بعد العلماني لا بد من وجود بعض الشروط مثل دعوة المجتمعات الدينية إلى المشاركة في العملية الديموقراطية على أساس أن هذه المجتمعات عليها أن تحترم القيم الديموقراطية وأن تعي حقيقة أنها تعيش في مجتمع عام تعددي.

السمة الأساسية للعصر «ما بعد العلماني الهابرماسي» هو التعددية الثقافية التي تتيح المجال أمام تعايش مختلف الأديان والتقاليد والأفكار الفلسفية في مرحلة زمنية واحدة وفي أغلب الأحيان هذه الفترة الزمنية تكون في إطار مجتمع غربي. يذكر عالم الإجتماع الإيطالي ومحلل فكر هابرماس ماسيمو روزاتي أن «مجتمعاً حقيقيّاً ما بعد علماني هو مجتمع متعدد الأديان حيث توضع التقاليد الأصيلة في البلاد مع المجتمعات الدينية المهاجرة إليها. بكلمات أخرى فإن التعددية الدينية جزء من الظروف الإجتماعية للمجتمع ما بعد العلماني»[2]. في الواقع يحاول هابرماس أن يفتح حواراً بين الدين والعلمانية محاولاً حل النزاع بين التعددية الراديكالية والعلمانية الراديكالية مقترحاً

---

[1]- J. Habermas, (2008) "Notes on a post-secular society" (originally text in German in Blätter für deutsche und internationale Politik, April 2008). Politics and Society [online]
Available at http://www.signandsight.com/features/1714.html [Accessed 14 March 2012].

[2]- R. Massimo, (2011) "Longing for a Postsecular condition: Italy and the Postsecular". In Politics, Culture and Religion in the Post - secular society. May 13 2011. Bologna University, Faenza.

إقامة حوار يتعلق بإدماج الأقليات الأجنبية في المجتمع المدني، وتشجيع أعضاء المجتمع على المشاركة الفعالة في الحياة السياسية»[1].

إحدى أوجه سوء فهم الفكر الهابرماسي هو حقيقة أنه حين يستخدم مصطلحات ما بعد العلمانية لا يشير إلى المجتمع نفسه على أنه ما بعد علماني ولكنه يشير إلى التغيرات المقابلة في الوعي فيه[2] ولهذا فهو يشير إلى ثلاث ظواهر تتسبب في تغييرات في الوعي المتعلق بما أسماه «ما بعد العلماني». الأولى: الطريقة التي تسم فيها وسائل الإعلام العالمية المواضيع الدولية بسمة دينية في ما يتعلق بتوليد الصراعات والمصالحات. الثانية: الوعي المتزايد للكيفية التي تشكل وتوجه المعتقدات الدينية الرأي العام من خلال تدخلاتها في المحيط العام. والثالثة: هي الطريقة التي لم تقم بها «المجتمعات الأوروبية بنقلتها المؤلمة إلى مجتمعات ما بعد استعمارية تحوي عدداً كبيراً من المهاجرين بعدُ»[3].

يشدد إدواردو مينديتا على الكيفية التي تنتج من خلالها المجتمعات الحديثة أشكالاً متعددة أكثر وأكثر في تجربة الدين التحول التدريجي إلى العلمانية. ولذلك فإن العصر العلماني هو بالضرورة «ديني» بشكل عميق، والحماسة الدينية مع حرية العقيدة والقناعات الشخصية هي العلامة الفارقة لهذه العلمانية. يحاول الكثير من الدارسين تحليل أفكار هابرماس عن العلمنة والدين لفهم مصطلح «ما بعد العلماني» وفي هذا السياق يشير منديتا إلى أن هابرماس يواجه ويتحدى صحة خمسة أوجه موهومة عن العلمنة: الأول هو أن امتداد الدين كآلية اجتماعية لمواجهة عدم الأمان هو في حال انخفاض ونقصان. الثاني أن التفاضل الوظيفي للمجتمعات الفرعية قد أبعد الدين إلى محيطات محصورة في التعامل الاجتماعي. الثالث أن التقدم والتطور العلمي والتقني قد أديا إلى «خيبة أمل» متزايدة لا عودة عنها بالعالم جاعلة التوجه إلى الدين أقل إلحاحاً أو قبولاً للتصديق. الرابع أن التفاضلات الهيكلية في الحياة-العالم مع التفاضل الوظيفي في النظام الإجتماعي قد أديا إلى تحرير الفرد من الأنماط السلوكية التحريمية. الخامس أن الحقيقة الظاهرة للتعددية الدينية

[1]- B. S. Turner, (2012) "Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion". Opp. cit., p. 144 -147.

[2]- E. Mendieta, (2010) "A Post Secular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular consciousness and the multicultural world society: an interview with Jurgen Habermas". Translated by Matthias Fritsch. In The Immanent Frame, Social Science Research Council, 3 February 2010, p.3. Available at http://blogs.ssrc.org/tif/201003/02//a-postsecular-world-society/.

[3]- J. Habermas, (2009) 'What is Meant by "Post-Secular Society"? A Discussion on Islam in Europe'. In Habermas, J., ed. Europe: The Faltering Project. Cambridge: Polity Press, p. 65.

جعلت العقائد الدينية الشاملة أقل قبولاً في الإطار الإجتماعي الأعم والأكبر. حتى هذه النقطة يركز ميندييتا على حقيقة أن «المجتمع قد مر بعمليات من العلمنة وقد أصبح الدين نفسه متحولاً نحو الحداثة لجعله أكثر معاصرة لـ «البيئة العلمانية» المتنامية. بالنتيجة لم يكن المجتمع هو وحده الذي تم تحديثه ولكن الدين أيضاً. وكما أنه لدينا عقل حداثي ما بعد ميتافيزيقي فلدينا دين ما بعد علماني للمجتمع العالمي[1].

يجادل الكثير حول إذا ما كان مصطلح «ما بعد العلماني» يماثل التوجه الروحي المسمى «العصر الجديد»، فمن المقبول بشكل عام أن استخدام عبارة «ما بعد» تشير إلى وصف وضع جديد أو إشكالية جديدة. كما يبرز سؤال آخر وهو: أيُّ العالَمَين قد تغير: العالم الحقيقي أم العالم الأكاديمي/ الثقافي؟في عمل نشر مؤخراً بعنوان «السؤال عن ما بعد العلماني: الدين في المجتمع المعاصر» (Post secular in Question: Religion in Contemporary Society) يتبيَّن أن ما بعد العلماني يطرح خطين من الأسئلة: الأول حول تحديد وضع التدين في العالم، وعلى المستوى الثاني فهم الطرق الجديدة التي يتنبَّه أو لا يتنبَّه فيها علماء الاجتماع والفلاسفة المؤرخون والدارسون من مختلف فروع العلوم الإنسانية إلى الدين[2].

إذا دخلنا في جانب تحليلي بشكل أكبر فمن ناحية يفهم علماء الإجتماع «ما بعد العلمانية» على أنها ظاهرة في عودة الدين إلى المجتمعات العلمانية. لقد أثار إعلان خوزيه كازانوفا سنة 1994 عن أن «الدين عاد إلى الحياة العامة» أسئلة عن المجتمعات العلمانية الغربية وأكد قوة الدين في السياسة[3]. تساءل كازانوفا وبيتر بيرغر عما إذا كان التفاضل المؤسساتي سيؤدي بالضرورة إلى تحويل الدين إلى مسألة خاصة. أما ماكس فيبر وهابرماس وستيف بروس من ناحية أخرى فيتساءلون عن دور الدين في المجتمعات الحديثة داعمين وجهة النظر القائلة أنه بسبب التطور في التفاضل في المجتمعات الحديثة فلا يمكن للدين أن يقدم الشرعية لكامل المجتمع[4].

---

[1]- E. Mendieta,“Spiritual Politics and Post-Secular Authenticity: Foucault and Habermas on postmetaphysical religion”2009, p. 2, 11 - 12.

[2]- P. S. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey & van Antwerpen J. (2012) “The Post-secular in Question”. In P. S. Gorski, D. K. Kim, J. Torpey & van Antwerpen, J., eds. Post secular in Question: Religion in Contemporary Society. New York-London: New York University Press, p. 1 - 2.

[3]- أنظر:

J. Casanova, Public religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago press 1994.

[4]- I. Furseth, & Repstad, P. An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives 2006. Opp. cit., p. 99 - 101.

بالإضافة إلى ذلك فعلماء السياسة يؤكدون ضرورة إعادة تقويم حاكمية الدين في نظرية ما بعد العلمانية وتعديلها إلى متطلبات مجتمع متعدد دينيّاً. كثيراً ما يفهم الفلاسفة السياسيون من أمثال يورغن هابرماس «ما بعد الحداثة» على أنها التحدي المعياري لتعريف مكان وجهة النظر الدينية في المحيط الديموقراطي العام ولتشكيل أخلاقيات سياسية صالحة لكل المواطنين بغض النظر عن انتمائهم لعقائد مختلفة أو كونهم متدينين أو غير متدينين، فما بعد العلمانية بالنسبة إليهم هو استجابة للعلمانية الأيديولوجية. أما علماء اللاهوت فينظرون إلى ما بعد العلمانية على أنه وضع خاص تحتاج معه الكنيسة إلى تعريف مكانها ودورها بالعلاقة مع الدولة ومجتمع مدني لم تعد المتطلبات العلمانية وحدها تحدده. وأخيراً يضع المؤرخون ما بعد العلمانية في السياق التاريخي الأعم للحداثة والتاريخ الثقافي ويطالبون بعمليات وظروف تاريخية تحدد العلمنة.

الخلاصة

توفر المجتمعات المتعددة ثقافيّاً أرضية خصبة لمناقشات جديدة عن دور الدين في المحيط العام. يقول الكثير من الدارسين أن التدين في أوروبا تغير بشكل كبير بسبب وجود الكثير من المهاجرين الآسيويين والأفارقة. هذه التغييرات مع الأديان المتعددة التي ظهرت في أوروبا أعادت الدين إلى واجهة النقاش العام. يقول مؤيدو نظرية ما بعد العلمانية أن العلمانية قد وصلت إلى نهايتها، ومع أن التغييرات التي حصلت لا يمكن أن تؤثر في الدول العلمانية أو أوروبا العلمانية يمكنها في الحقيقة أن تتسبب في تغيير أمور الوعي بين المجتمعات الدينية. وكما يقول هابرماس فليست الدولة التي تتغير بل وعي الناس ويضيف قائلاً: «على المجتمع ما بعد العلماني أن يكيِّف نفسه مع التواجد المستمر للمجتمعات الدينية في بيئة علمانية». وهكذا فليست الدولة ولا العصر ما يتحول إلى ما بعد علماني بل وعي البشر في المجتمعات المتعددة ثقافيّاً، وكذلك تعايش مجتمعات دينية غنية ومختلفة في الدول الغربية.

الجدل اللاّهوتي بين هيغل ونيتشه

فويرباخ.. راهناً

أحمد عبد الحليم عطيّة[*]

تسعى هذه المقالة إلى توجيه الانتباه نحو شخصية فريدة في عالم فلاسفة الدين الألمان هو لودفيغ فويرباخ المعروف بنقديته العميقة للاهوت المسيحي. وإذا كان هيغل بحسب المفكر الألماني كارل لوفيت يمثل الصفحة الأكثر إشراقاً في تاريخ أوروبا الفلسفي، ونيتشه يمثل حاضر هذا التاريخ ومقبله، فإن فويرباخ هو الفيلسوف الذي يرمز إلى تلك المنطقة المعرفية التي أحاطت بمجمل الفضاء الروحي للحضارة الأوروبية الحديثة.

في ما يلي بحث في عالم فويرباخ، يقدمه أحد الباحثين البارزين في فلسفة الدين، المفكر والأكاديمي المصري الدكتور أحمد عبد الحليم عطيه.

المحرر

ذكر لنا كارل لوفيت K.Löwett وهو يتابع فكر القرن التاسع عشر في كتابه «من هيجل إلى نيتشه» von Hegel zu Nietzsche أنهما (أي هيجل ونيتشه) يمثلان الحدّين اللذين تحرك بينهما الحدث الأصلي لتاريخ الفكر الألماني في القرن التاسع عشر، هيجل يبدو بعيداً جداً عنّا، بينما يبدو نيتشه قريباً منّا، هيجل يمُثّل الاكتمال ونيتشه البداية الجديد[1]. يميز لوفيت في ما ذكره بين حقبتين وتيارين فلسفيين: الأول يمثله هيجل الذي تحددت في كتاباته معالم الحداثة، والثاني نيتشه الذي سعى إلى تجاوز الميتافيزيقا منبئاً بما بعد الحداثة؛ عبر نقده الذي يوجهه للعدمية

ـ كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه، التفجر الثوري في فكر القرن التاسع عشر، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق 1998 ص8، يتناول لوفيت «محاولة نيتشه للتغلب على العدمية» ويرى أنه فيلسوف زماننا. وهو يعني بذلك ثلاثة أشياء: أن نيتشه هو كقدر أوربي أول فيلسوف لعصرنا، وأنه كفيلسوف في عصرنا، عصري وغير عصري بالقدر نفسه وأنه كواحد من أواخر محبي «الحكمة» واحد من أواخر محبي «الخلود» أيضا»ص 231.

*ـ مفكر وباحث في فلسفة الدين ـ جمهورية مصر العربية.

الأوروبية. وعلى هذا تتناول محاولة نيتشه التغلب على العدمية، ويرى أنه فيلسوف زماننا. كذلك يقول أنّ هيجل يمثل الماضي التاريخي في الفكر الفلسفي الغربي بـ «صفحته الأشد اشراقاً»، وأما نيتشه فيمثل «حاضره ومستقبله الراهن»[1] ويمكننا أن نؤكد عبر اشتغالنا الدائم على فكر صاحب «جوهر الدين» أن ما ينطبق على نيتشه في حديث لوفيت؛ ينطبق قبل ذلك وبشكل أكثر دقة على فويرباخ الفيلسوف الذي تخترق فلسفته الأنثروبولوجية الدينية مجمل الحياة الروحية لعصرنا.

وهذا ما يتضح عبر تأثير فلسفة فويرباخ Feuerbach (1804 ـ 1872) في كثير من تيارات الفكر المعاصر وتجاوز تأثيرها ما أوجدته من حماس عارم لدى الهيجليين الشباب إلى الأثر العميق الذي أحدثته في تطور الفلسفة الوجودية، وفي نهضة وانبعاث الحركة الهيجلية، وما خلفته في سيكولوجيا الدين مما وضع فويرباخ في بؤرة الاهتمام في تاريخ الفلسفة المعاصرة فقد ظهرت بصماته الواضحة على فلسفات كل من: كيركجور وفرويد وهيدجر وسارتر وبرديائيف وتيلتش وفروم وفرويد. وقد اهتم بها أيضاً من رجال اللاهوت كل من: كارل بارث K. Barth وهانز اهرنبرج وكارل هايم. وفلسفته لها حضورها الملموس أيضاً في ثقافتنا العربية[2].

قد يرى البعض أن فويرباخ لم يكن سوى فيلسوف خلع البعض عليه أهمية فلسفية زائفة بسبب أن بعض مؤلفاته قد حازت إعجاباً مؤقتاً في عصره، ويرى آخرون أنه أحد الذين وقعوا تحت وطأة التاريخ الذي لا يرحم، وأن أهميته التاريخية ترجع إلى كونه مرحلة انتقالية «من هيجل إلى ماركس» كما رآه «سيدني هوك»، أو نقطة وصل بينهما وفق رأي «جان هيبوليت»[3].

يرى البعض أنه لا يمكن فصل فكر فويرباخ عن فكر كارل ماركس. فتاريخ الفلسفة الذي تحدده دراسة أنجلز الشهيرة، يقدم لنا مؤلِّفَ «ماهية المسيحية» كنوع من يوحنا المعمدان الخاص بدين التاسع عشر الجديد. وبعد أن يضع فويرباخ في هذا المنظور، يبدأ بإيراد المآخذ على فكره. وكما يحدث غالباً فإننا نجد أن فضائل المعلم تقبع في ظل نجاح التلميذ[4].

ونحن إن شئنا أن نكون عادلين مع فويرباخ يجدر بنا أن نعيد له ذلك الاستقلال النسبيّ الذي

[1]ـ المصدر السابق، ص 215.

[2]ـ عرف فويرباخ الثقافة العربية منذ عدة عقود خاصة لدى كل من: عبد الله العروى في كتابه مفهوم الحرية، والياس مرقص في دراسته وترجمته بعض نصوص فويرباخ وحسن حنفى فيما كتبه عن الاغتراب الدينى عند فويرباخ، وحنا ديب: هيجل وفويرباخ، دار امواج، بيروت 1994 بالاضافة إلى دراساتي المتعددة حوله، خاصة، فلسفة فويرباخ وترجمتي لبعض نصوصه الفلسفية راجع: فويرباخ: ماهية الدين، قضايا أولية لاصلاح الفلسفة مع دراسة فلسفة فويرباخ، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2007. وهناك عدد من الأطروحات الجامعية تتم حول فلسفته في الجامعات الجزائرية.

[3]ـ هنرى ارفون: فويرباخ، ترجمة ابراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981 ص42، جان هيبوليت: دراسات في هيجل وماركس، ترجمة جورج صدقنى، وزارة الثقافة السورية، دمشق.

[4]ـ هنرى ارفون: فويرباخ، ص24. وانظر ايضا دراسة د.فريال حسن خليفة: نقاد هيجل، دار قباء، القاهرة.

من حقه أن يطالب به إزاء ماركس الذي يلحقه، وإزاء هيجل أيضاً الذي يسبقه، وهذا ما نحاول أن نفعله في دراستنا هذه[1].

مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة عنوان يشير إلى دراسة لمارتين ســـــاس التي نشرت في المجلة الدولية الفلسفية، العدد 101 عام 1972. وهي دراسة تلخص فكر الفيلسوف نقف عند فقرتين منها، الأولى تلك التي تبدأ بها والتي يخبرنا فيها أنه في الخامس عشر من آيلول/سبتمبر 1872 أعلن القسيس كارل شول الذي كان على رأس الطوائف الحرة في مدينة نورنبرغ في موكب دفن لودفيج فويرباخ بأن: «ما قام به كل من كوبرنيك وكيبلر وجاليلي قبل ثلاث قرون بالنسبة لكوكب الأرض حيث وضعوه في المكان المناسب ضمن المجموعة الشمسية، هو نفس «العمل» الذي قام به لودفيج فويرباخ بالنسبة للبشرية جمعاء»[2].

يقول ساس في فقرة ثانية «حاولت جريدة «آوجسبورجر ألقماين» ـ Augsburger Allgemeine في 11 ديسمبر (كانون الاول) سنة 1841 نقلا عن تقرير مراسل فرانكفورت بتاريخ 6 ديسمبر، أن تقدم الدليل بأن النقد الفويرباخي للدين هو بمثابة نتيجة لما أدت إليه فلسفة هيجل حول الدين، أي أنها بمثابة «الإعلان الأخير المناهض لهيجل الملحد وعدو المسيحية»، الذي جهر به برونو باور سنة 1841 دون ذكر اسمه ويختم المراسل تقريره بالقول: «إن صاحب الإعلان لم يكن أحداً آخر سوى فويربــاخ». ورداً على هذا المقال فنَّد فويرباخ قول مراسل الجريدة مبرزاً أن موقفه النقدي يتناقض تماماً مع مفهوم هيجل الفلسفي وكذلك مع صاحب الإعلان الأخير. «ففلسفة هيجل حول الدين تحلّق في الهواء، أما فلسفتي ـ يقول فويرباخ ـ فهي ثابتة بقدميها على الأرض[3] ولنتابع فكر فويرباخ منذ اللحظة التي ذكرها القس كارل شول حتى اليوم الراهن.

2ـ تقلبات حياتية

ولد فويرباخ (لودفيج أندرياس فويرباخ) في 28 يوليه 1804 في مدينة لندسهوت Landshut ببافاريا[4]، وبعد أن أنهى دراساته الثانوية قرر تكريس نفسه لدراسة اللاهوت البروتستانتي. ونستطيع

[1]ـ أحمد عبد الحليم عطية، مقدمة ترجمة ماهية الدين، وقضايا أولية لاصلاح الفلسفة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2007، ص 13.
[2]ـ مارتن ساس: مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة، محمد التركى، أوراق فلسفية، العدد 13 ص 37.
[3]ـ المرجع السابق، ص38.
[4]ـ تولى والده رئاسة المحكمة العليا، وكان الآب أول بروتستانتى متحرر يرأس جامعة بافارية، وقد كتب كتاباً هاماً عن القانون الجنائى في القرآن الكريم. أنهى فويرباخ المرحلة الابتدائية 1814 وترك بيت أسرته والتحق بمدرسة في أنسباخ، وفى عيد ميلاده السادس عشر أظهر ميولا دينية واضحة وأكمل امتحاناته في الثانوية 1822 ومكث عاماً قبل أن يكمل دراسته في اللاهوت في بيت والده حيث ازدادت في بافاريا حدة رد الفعل الكاثوليكى المتطرف وقد أدى هذا بدوره إلى رد فعل جذرى في المجتمع البروتستانتي الصغير الذي ينتمى إليه فويرباخ، وهذا التعصب الدينى مسئول إلى حد كبير عن المصاعب العامة في ألمانيا وعن إرسال لدفيج إلى هيدلبرج.

منذ هذه الفترة أن نلمح بذور ذلك الاهتمام القوي والدائم بالدين؛ الذي ظل يستشعره قلب فويرباخ الحي، ووعيه الذي لم يكف أبداً عن التساؤل، بقلق حول الأمور الدينية، وحول نظرية لوثر، التي أصابها الفتور أثر قرن هيمنت فيه العقلانية، ولسوف يكتب بعد ذلك حين يتحدث عن مسيرته الروحية قائلاً: لم يكن أول ميل استشعرته في حياتي ميلاً للعلوم أو الفلسفة بل للدين، وهذا الميل لم يأتني بفعل التربية الدينية التي تركتني ـ كما أذكر جيداً ـ غير مبال بها، أو بسبب تأثيرات خارجية، بل أتاني هذا الميل من ذاتي فحسب، إنطلاقاً من رغبتي في شيء لم تكن توفره لي بيئتي ولا التعليم الذي كنت أتلقاه في المدرسة[1]. لقد كان التفكير في الله يؤرقه دائماً. وقد لخص هو نفسه تطوره الفكري منذ كان طالباً للاهوت حتى نشر كتاب «جوهر المسيحية» مروراً بالمرحلة التي تأثر فيها بهيجل فقال: كانت فكرتي الأولى هي الله، وكان العقل هو فكرتي الثانية وكان الإنسان هو فكرتي الثالثة والأخيرة»[2]. تتبع فويرباخ محاضرات هيجل بانتظام وكان متحمساً لها وهو لا يزال طالباً في اللاهوت، ثم أصبح من مؤيدي هيجل وشعر أنه لم يستطع أن يوفق بين دراسته للاهوت واهتمامه بالفلسفة.

وبعد انتقاله إلى بروكبرج، بدأ يتحول إلى فيلسوف مستقل وتعتبر العشر سنوات التي قضاها هناك قمة حياته الفلسفية، وتعد ربما أسعد فترات حياته. لقد عُرف بكتابه «أفكار حول الموت والخلود» كباحث مدقق، كما أعطاه كتاب «تاريخ الفلسفة» شهرة كهيجلي كبير، وكانت أعماله في ذلك الحين تنتقد التجريبية انتقاداً لاذعاً مثل دفاعه عن هيجل ضد مقاله «باخمان» Bachmamm «نقد هيجل». وفي كتابه عن بايل P.Bayle، احتل موضوع الفلسفة واللاهوت معظم الكتاب وأصبح بايل الاسم الخاص بفويرباخ نفسه، الذي كان في هذا الوقت يتجه إلى رفض المثالية كضرب من ضروب اللاهوت، وجاءت دراسته عن «نقد الفلسفية الهيجيلية» kritik der Hegelschen philosophie عام 1839 انفصالاً وتجاوزاً للمرحلة الهيجلية. وقد غطى «جوهر المسيحية»، الذي نشر بعد سنتين على سمعته كهيجلي وجعل منه أشهر فيلسوف في ألمانيا بين الراديكاليين وخصومهم من اللاهوتيين. أما كتاباه: «قضايا تمهيدية لإصلاح الفلسفة» و«المبادئ الأساسية لفلسفة المستقبل» فقد نشرا على التوالي في سويسرا بسبب الرقابة[3].

وقد استمر فويرباخ في دراساته في مجال الدين، وراجع «جوهر المسيحية» عدة مرات، ودافع

[1]ـ أرفون، ص17، وراجع مارتن ساس، السابق الاشارة اليه.

[2]ـ انظر مقدمة دراستنا عن فلسفة فويرباخ في: فويرباخ في ماهية الدين، ونصوص أخرى، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2007، ص 14.

[3]ـ هناك ترجمتين إنجليزتين لمبادئ فلسفة المستقبل، وأخرى فرنسية لألتوسير وترجمة عربية لإلياس مرقص، وسوف نعتمد الترجمات الإنجليزية؛ الأولى قام بها فوجل Vogel، والثانية مختارات فويرباخ التي ترجمها Zawar Hanfi عام 1972.

عنه وشرحه في ضوء النقد الذي وُجِه إليه. كما نشر العديد من المقالات والموضوعات اللاهوتية المرتبطة به والمكملة له. وكان عام 1844 عام عمل ونشاط في حياة فويرباخ حيث توصل إلى قناعات كافية بأنّ نقد كل من الهيجلية واللاهوت كان أساساً هاماً من أجل نظام اقتصادي واجتماعيٍّ وسياسيٍّ مستنير، كما أوضح مالفن كرنو M.Cherno في دراسته «لدفيج فويرباخ والأساس الفكري لراديكالية القرن التاسع عشر»[1]. لقد كان عاماً حافلاً بالعمل حيث اتفق مع ناشر كتبه على إعداد طبعات منقحة من أعماله النقدية والتاريخية وبدأ معاً في التفكير جدياً في عمل طبعة كاملة لكل كتاباته، وهو مشروع تم البدء فيه خلال عامين ولم ينته إلا بنشر المجلد العاشر من الأعمال بعد عقدين.

وفي نفس العام التقى فويرباخ بمجموعة من الاجتماعيين الراديكاليين من بينهم وتيلنج W.Weithing، الذي أثر فيه خاصة كتابه «ضمانات الحرية والسلام»، وفي نفس الوقت واصل دراسته للمسيحية وكانت كتاباته عن مارتن لوثر، هي التي شغلته أكثر من أي شيء آخر في هذا الوقت فحاول أن يقدم في دراسته «جوهر الإيمان لدى لوثر» The Essence of Faith According Luther ـ رؤية أكثر تجسيداً وتحديداً لأفكار «جوهر المسيحية» وهو كما يبدو في تقديمه للكتاب إكمالاً «لجوهر المسيحية». وفي نفس الاتجاه أصدر «جوهر الدين» عام 1846،[2] كما أصدر في نفس العام مجلدين من أعماله الكاملة. وقد أدرك أن المشاكل التي أثارها «جوهر المسيحية» قضت على ما تبقى من آمال في الحصول على تعين في الجامعة.

وكان الاعتراف بأستاذيته هو اعتراف طلابه في هيدلبرج الذين دعوه لإلقاء سلسلة من المحاضرات العامة عن «جوهر الدين»، كرمز للحياة الأكاديمية الجديدة الحرة، وقد استمرت هذه المحاضرات التي كان يلقيها مرتين في الأسبوع بقاعة المدينة من أول ديسمبر 1848 حتى أول مارس 1849، وقد حضرها لفيف من الأكاديميين والطلاب وسكان المدينة والعمال. وكانت هذه المحاضرات قمة النشاط العام لفويرباخ، وكانت تلك فرصة للمساهمة النظرية في ثورة 1848.

وفي أكتوبر 1851، نشر محاضرات هيدلبرج عن «جوهر الدين» في المجلد الثامن من أعماله الكاملة. وقضى فويرباخ أكثر من خمس سنوات في دراسة الأسس المادية للديانة الإغريقية، تلك

[1] ـ Cf. M. Chirno, Feuerbach and The Intellectual Basis of Ninetseth Century. Radicalism ph., dissertation Stanford Uni., 1955.

[2]ـ راجع ترجمتنا للعمل تحت عنوان أصل الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1991، والذي طبع بعد ذلك تحت عنوان ماهية الدين. عن دار الثقافة العربية بالقاهرة، 2007.

الدراسة التي ظهرت بعنوان: «أنساب (تسلسل) الآلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية» 1857، وهو المجلد التاسع من أعماله الكاملة. وأصدر فويرباخ عام 1866، المجلد العاشر من أعماله الكاملة الذي يحتوي على عدد من الموضوعات جمعها تحت عنوان: «الله والحرية والخلود من وجهة نظر الأنثربولوجيا».

لقد كانت صورة فويرباخ في نظر معاصريه وفي نظر أوربا في القرن التاسع عشر هي صورة صاحب «جوهر المسيحية»، الذي أحل المذهب الطبيعي والإنساني والمادية الأنثروبولوجية محل التقاليد الدينية، والذي كان اهتمامه بالدين أكثر من أي شيء آخر. يقول فوجل H.Vogel: «إن فويرباخ هو فيلسوف الإنسان والأنثروبولوجيا الفلسفية قد أمكنه أن يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة دين، والتي تعني الاهتمام بالمصير الإنساني، ومن وجهة النظر هذه فإن فويرباخ يشن انتقاداً دائماً ومكثفاً على ما عده ضلالاً للعقيدة أي زيف اللاهوت»[1].

لم ينشغل فويرباخ بقضية إنكار وجود الله بل دارت فلسفته كلها حول تأكيد حقيقة وجود الإنسان. وقد بين مهمته في مقدمته للمجلد الأول من أعماله الكاملة الذي نشر عام 1846 بقوله: «إنّ المشكلة اليوم ليست وجود أو عدم وجود الله، إنما وجود الإنسان أو عدم وجوده، ليست المشكلة ما إذا كانت طبيعة الله مشابهة لطبيعتنا ولكن ما إذا كنا نحن البشر متساوين فيما بين أنفسنا. وليس ما إذا كنا نشترك في جسد المسيح باعتبار أننا نأكل الخبز ونشارك في عقيدة «التناول» ولكن ما إذا كان لدينا خبزاً يكفينا، ليس ما إذا كنا نعطي ما لله لله، وما لقيصر لقيصر ولكن ما إذا كنا نعطي للإنسان ما للإنسان، ليس ما إذا كنا مسيحيين أو وثنيين، مؤلهين أو ملحدين ولكن ما إذا كنا أدميين أو سنصبح كأدميين نتمتع بصحة الروح والبدن والحرية والنشاط والحيوية... إنّ من يتحدث عني كملحد لا يقول ولا يعرف عني شيئاً.. ليس مهمة إنكار وجود الله هي ما يعنيني ولكن ما يعنيني هو مشكلة عدم وجود الإنسان[2].

3ـ فلسفة الدين عند فويرباخ مراحلها وتعريفها

أهتم فويرباخ اهتماماً كبيراً بالدين واللاهوت أكثر من غالبية معاصريه ويؤكد كارل بارث K.Barth قضايا ثلاث هامة بخصوص موقف فويرباخ من الدين.

[1] ـ H. Vogel in his Introduction to Principles of the philosophy of the Future. Indiana Polis Bobls, Merril 1960, P. vii.

[2] ـ Kamenka: The philosophy of Feurbach, Routledge, Kegna Paul, London 1970, P. 15.

أولها: إنّه لا يوجد واحد من الفلاسفة المحدثين قد شغل نفسه بمشكلة اللاهوت مثلما فعل فويرباخ. وكما أكد هو نفسه أنّه في كل كتاباته يهدف إلى غاية واحدة وموضوع واحد، هو الدين واللاهوت وكل ما يتعلق بهما.

ثانيها: إنّ اهتماماته الدينية تضعه في مرتبةٍ أعلى من معظم الفلاسفة المحدثين، وهذا يتضح من كتاباته عن الأنجيل وعن رعاة الكنيسة وبصفة خاصة عن مارتن لوثر.

ثالثاً: لم يتعمق فيلسوف من فلاسفة عصره في الوضع الحالى للدين وبنفس الفاعلية كما تعمق فويرباخ. فهو ضمن القلة الذين تحدثوا وكتبوا عن الدين واللاهوت بأسلوب راق»[1].

إن فويرباخ فيلسوف الإنسان والأنثربولوجيا الفلسفية قد أمكنه أن يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين، وذلك بالمعنى العام لكلمة «دين» والتي تعني الاهتمام بالمصير الإنساني، ومن وجهة النظر ذاتها فإنّ فويرباخ يشن انتقاداً دائماً ومركزاً على ما عدّه ضلالاً للعقيدة، والذي يعني ضلال اللاهوت بالمعنى المحدد والدقيق للكلمة فلم ينشغل أحد من معاصريه بدرجة مكثفة ودقيقة بهذه القضية مثله. وهو كما يقول فوجل Vogel «كان في مناقشته للاهوت أكثر لاهوتية من العديد من اللاهوتين أنفسهم»[2].

ويرجع ذلك إلى أن اهتمام فويرباخ الأساس، هو الدين الذي يظهر محوراً جوهرياً صلب كتاباته جمعياً. يقول في أولى محاضراته في «جوهر الدين»: «إنّ كل كتاباتي تهدف إلى دراسة الدين واللاهوت وما يتصل بهما». ويضيف «لقد كان شغلي دائماً وقبل كل شيء أن أنير المناطق المظلمة للدين بمصابيح العقل حتى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحية للقوى المادية التي تستفيد من غموض الدين لتقهر الجنس البشري»[3]، فهو يهدف لا إلى محو الدين وإلغائه، وإنما الوصول به إلى حالة الكمال حيث يعتقد أن الفلسفة يجب أن تدخل حظيرة الدين وأن تجعله محوراً لها. فالدين مازال قائماً باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنساني. ومن هنا فليس لنا أن نتوقع أن تتنازل الفلسفة يوماً عن حقها في بحث المشكلات الأساسية الدينية وحلها. تلك المشكلات التي يطالب اللاهوت باحتكارها.

4ـ تطور تفكير فويرباخ في الدين

ويمكن تتبع اهتمامات فويرباخ بالدين منذ البداية حيث كان يدرس الدين واللاهوت اللذان كانا طريقاه إلى الفلسفة. ويمكن قبول تمييزه بين الدين واللاهوت وتقبله للأول، ورفضه للثاني، كما يقول

[1] ـ K. Barth: The Introduction to the Essence of Chrisianty p.x.

[2] ـ Vogel, p. viii. انظر دراستنا جوهر الدين عند فويرباخ، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد 74-75، أبريل 1999.

[3] ـ Feurbach: lectures… p5.

كرنو: «بالرغم من معارضة فويرباخ لما يتضمنه اللاهوت وكونه شعر بأنّه خطر على التفتح البشرى والرفاهية الإنسانية، فإنّه أشار إلى تعاطف ملحوظ لوجهة النظر الدينية، وجوهر المسيحية أوضح دليل على ذلك»[1].

علينا تحديد أهم المفاهيم التي ظهرت في مختلف مراحل تطور فكر فويرباخ الديني. وإذا كان البعض قد حاول تحديد هذه المراحل في مرحلتين مثل مالفن كرنوCherno. فأننا يمكن أن نلمح أربعة مفاهيم أساسية للدين تمثل أربع مراحل متتالية تعبر عن فهم فويرباخ لماهية الدين الإنساني. وقد تمثل مفهومه الأول بـ«جوهر المسيحية» حيث قدَّم تصوراً للدين في نطاق الديانة المسيحية، أتبعه بـ«جوهر الإيمان عند مارتن لوثر»؛ الذي يعد مرحلة انتقالية بين «جوهر المسيحية» وكتابيه «جوهر الدين» و«محاضرات في جوهر الدين» بينما المرحلة الرابعة والأخيرة نجدها في كتابه Theogony «أنساب الإلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية العربية والمسيحية»، الذي كثيراً ما يغفل عنه الشراح عند الحديث عن «الدين عند فويرباخ». ويمكن بيان هذه المراحل كما يلي:

(أ) **المرحلة الأولى: «ماهية المسيحية»:** وتبدأ منذ أول إبداعاته «تأملات حول الموت والخلود» والذي عرض فيه فكرة «المرآة». وهي تعني عند فويرباخ أن الله مرآة Spiegel تنعكس فيها صفات النوع البشري.

ويبين برديائيف في كتاب «الإلهي والإنساني «The Divine and the Human» أن فكرة فويرباخ بأن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية ليست جدلاً بهدف إنكار الله، بل على العكس تهدف على غير ذلك تماماً فهي توضح أن هناك توافقاً واكتمالاً بين الله وبين الإنسان ذي الروح الحرة»[2].

(ب) **المرحلة الثانية: جوهر الإيمان:** وهذه المرحلة نجدها في كتاب «جوهر الإيمان عند مارتن لوثر»، وهي تمثل انتقالاً من «جوهر المسيحية» إلى «جوهر الدين». ولقد كانت دراسة فويرباخ «جوهر الإيمان» محاولة لكي تقدم لنا دليلاً تسجيلياً لحقيقة الدين من خلال عبارات وأقوال لوثر حيث يتجه الدين نحو الإنسان ويتخذ من سعادة الإنسان هدفاً ومقصداً له[3]. ويمكن أن نجد لدى سيجموند فرويد Freud امتداداً لهذا الموقف السيكولوجي واستمراراً له، حيث يستخدم التحليل النفسي لتأكيد وتعميق أفكار فويرباخ وأنثربولوجية الدينية.

لم يُباشر فرويد الدراسة الجدية لأصول الدين النفسية إلا في «الطوطم والتابو» 1911. إلاّ أنّ

[1] ـ M. Cherno., p. 12.

[2] ـ Berdyaeve: The Divin and The Human, p. 44.

[3] ـ The Essence of Faith. P. 11.

الحديث التفصيلي عن الدين عند فرويد لا يمكن أن يتم دون تحليل كتاب مستقبل الوهم، والذى يبين فيه فرويد أن الأفكار الدينية تنبع من الحاجة نفسها التي تنبع منها سائر إنجازات الحضارة: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحقة أي «أنسنة الطبيعة»، التي تشتق من الحاجة التي تحاصر الإنسان إلى أن يضع حداً لحيرته وضياعه وضائفته أمام قوى الطبيعة المخفية، الأمر الذي يتيح له أن يقيم علاقة معها ويؤثر عليها في خاتمة المطاف.

فآراء فرويد الدينية تجد أصولها عند فويرباخ. وهذا ما يعترف به فرويد بشكل غير مباشر حين يقول: «هل قلت شيئاً غير ما قاله رجال آخرون أهلاً للثقة أكثر مني، غير أنّ ما قالوه تم بصورة أكمل وأقوى وأفصح وأبلغ، وأسماء هؤلاء الرجال معروفة لدى الجميع، لذا لن أحتاج إلى أن أسميهم لأنني لا أريد أن أبدو كمن يضع نفسه في مصاف هؤلاء ويعتبر نفسه واحداً منهم، وقد اكتفيت ـ وهذا الجانب الوحيد من بحثي ـ بأن أضفت إلى نقد المتقدمين العظام بعض الأسس السيكولوجية[1].

وسواء أكان فويرباخ واحداً من هؤلاء العظام الذين ذكرهم فرويد، وكان يقصدهم في عباراته السابقة أو لم يكن كذلك، فمما لا شك فيه أن في نظرية فويرباخ عن الدين أساساً يُفسر ملامح النظام الفرويدي النفسي. يعتقد فويرباخ أن هناك تشابهاً بين العقيدة الدينية والأحلام، فالشعور حلمٌ والعيون مفتوحة والدين وأنت في حالة وعي. فالحلم مفتاح أسرار الدين، ليس فقط الأحلام هي التي تلقي الضوء على طبيعة الدين، ذلك لأن انحرافات المتعصبين من المتدينين والمبالغات الدينية للإنسان البدائي تلفت انتباهنا إلى جوهر أكثر الأديان تطوراً وتحضراً». وهذا النوع ما يقر به من فرويد كما بينا. مما جعل هـ.باء أكتون H.B. Acton في كتابه «وهم العصر» The Illusion of the epoch يقول: «إنّه لا يمكن لأي إنسان على معرفة بتفسير فرويد للدين في كتابه «مستقبل الوهم»، إلا أن يتملّكه الإعجاب للتشابه الشديد بينه وبين أراء فويرباخ. وقد استرعت العلاقة بين فرويد وفويرباخ انتباه عديد من الباحثين خاصة فيما يتعلق بنقدهما للدين. فقد نشر أ.هـ. فيزر A.H.weser دراسة بعنوان «نقد سيجموند فرويد ولدفيج فويرباخ للدين» في ليبيزج 1963 [2].

(ج) المرحلة الثالثة: جوهر الدين: ويمثل «جوهر الدين» المرحلة الثالثة من تفكير فويرباخ الديني، وقد ركز فيه وكثف مفهومه عن الدين الذي توسع فيه بعد ذلك في كتابه «محاضرات في جوهر الدين»؛ التي ألقاه في هيدلبرج عام 1849/48 ليشمل العديد من الديانات غير المسيحية. وأن كانت هذه الديانات تُعَدّ عنده ملاحق أو تذييلات للمسيحية. فقد رأى أن المسيحية والديانات الروحية التي تمثل مرحلة أعلى من

[1]ـ فرويد: مستقبل الوهم ص49.

[2] ـ A. H. Weser: Freud and Feurbach, Religions Critic In augural Dissertation, Leipzig 1939.

التطور الديني، كانت تسبقها فترة من الديانات الطبيعية وعلى ذلك، فإنّه إذا كان الدين في المرحلة الأولى والثانية مستمداً من الخصائص البشرية، فإنّه هنا يقوم على الموضوعات الموجودة في العالم الطبيعي.

(د) **المرحلة الرابعة: الثيولوجونيا:** وهي المرحلة الأخيرة في تفكير فويرباخ الديني، ويظهر فيها الارتباط بين الدين والأخلاق. وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت الفنون المتحضرة وقلت ضغوط قوى الطبيعة على الإنسان. وفي هذه المرحلة وانطلاقاً من الأسس النفسية للدين ـ كما ظهرت المراحل السابقة ـ فقط طوّر فرضية شعر أنها أكثر ملاءمة لتفسير الأوجه المتعددة للدين. ففي كتابه «أنساب الآلهة: حسب المصادر الكلاسيكية العربية والمسيحية القديمة» 1857 أشار على سبيل المثال إلى أن إدراك الإنسان لمثُلِه العليا وإدراكه ضرورة اعتماده على كائنات أخرى يمكن أن يكونا معاً نوعاً من الحث على السعادة.

ورغم هذا الاهتمام بالدين الذي يظهر في هذه المراحل المختلفة في كتاباته والتي تبين تطور فهمه له. نجد فويرباخ يتعرض للوقوف خلف قضبان الفهم الديني الكلاسيكي «الحرفي المتزمت» في قضية هامة هي تهمة نفي الدين والإله. على الرغم من أن فيلسوفنا لا تشغله قضية انكار الإيمان كما ذكر في بداية المجلد الأول من أعماله الكاملة، إلا أنه يرفض تشويه أفكاره من خلال أي سياق. يقول «لم أؤله الإنسان خلافاً لمزاعمهم الحمقاء ضدي، كما أنني لا أريد الطبيعة مؤلهة لاهوتياً»[1].

إن فويرباخ كما يعتقد ريردون B.H.Rardon قادر على أن يهب الإيمان لعصر خلا من الإيمان، ولهذا يضع فلسفة فويرباخ في تيار «الفكر الديني في القرن التاسع عشر» في كتابه الذي يحمل نفس الاسم ففويرباخ ليس مستهزئاً بالدين، ذلك لأن الجانب الديني للحياة ليس عبثاً، وإنما هو المفهوم الأساس لإدراك الإنسان لذاته وذلك لأن موضوع الدين الرئيسي هو الإنسان كما يتضح من تحليل الخبرات الدينية، التي تتعدى صور اللاهوت غير المتناسقة، فالله ببساطة انعكاس للإنسان ذاته»[2] ونجد نفس الرأي لدى جون لويس الذي يرى «أن فويرباخ كان رجلاً متديِّناً إلى أبعد الحدود ومن ثم، فإنّ ماديته جاءت مختلفة تماماً عن أية مادية سابقة، فهو لا يحتقر الدين وإنّما يرى في الله إسقاطاً لحالة الإنسان البائسة المحرومة[3].

ويمكن أن نقدم شهادتين لبيان موقف فويرباخ من الدين الأولى للفيلسوف الوجودى نيقولا برديائيف والثانية لفردريك أنجلز. يقول الأول في كتابه «الألهي والبشري»، ينادي فويرباخ بدين الإنسانية وقد كتب «جوهر المسيحية» بطريقة كتب التصوف وظلت طبيعة تفكيره هي

[1] ـ Lectures on.. p. 26.

[2] ـ B.M. Reardon., p. 83.

[3]ـ جون لويس: ص187.

طبيعة مؤلهة. ونجد ذلك أيضاً في كتابه «العزلة والمجتمع»، الذي يؤكد فيه على الناحية الوجودية من فلسفة فويرباخ، لأنّه يجعل من الإنسان الفكرة المسيطرة على حياته. ويضيف برديائيف، أن التعرض للإنسان معناه التعرض لله وهذه في نظري هي المسألة الأساسية[1].

ويرى أنجلز في كتابه «لدفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية»، أن موقف فويرباخ من الدين واضح وصريح فهو يبقي عليه، على العكس من موقفه من اللاهوت، وفي الفصل الثالث يؤكد أنجلز أنّ هدف فويرباخ هو الوصول بالدين إلى أسمى درجات الكمال[2]. موضحاً رأي فويرباخ في مقالته «ضرورة إصلاح الفلسفة»، أن عصور الإنسانية لا تتميز إلاّ بتغيرات دينية، ولا تكون الحركات التاريخية أساسية إلاّ إذا كانت جذورها متأصلة في قلوب البشر، مع ملاحظة أن «القلب» عند فويرباخ ليس فقط صورة من صور الدين بل هو «ماهية الدين»[3].

5ـ التحليل السيكولوجي للدين

إن الأنثربولوجيا الفلسفية الفويرباخية تجعل من الشعور أساس الدين. هنا قلب فلسفة فويرباخ الدينية، فالإنسان هو تكامل الحواس والمشاعر، وإذا كانت الحواس أساس الإدراك والمعرفة النظرية، فالشعور أساس الدين. والتحليل النهائي للدين يعود إلى مصدر سيكولوجي، هو ما يطلق عليه فويرباخ مصطلح «الشعور بالتبعية»، ففي الفقرة الأولى من «جوهر الدين» وكذا في المحاضرة الرابعة من «محاضرات في جوهر الدين»، يبين الأصل الذاتي للدين محاولاً بيان الجذور السيكولوجية، التي تمثل الركيزة الأولى للدين وهو الشعور بالتبعية Feeling of dependency[4].

1ـ تعريف الدين بالخوف: وأوّل التفسيرات لمصدر الدين، هو الخوف Fear. فقد جعل الكثير من القدماء والمحدثين من الخوف أساس الدين، «فالخوف في مبدأ الأمر خلق الآلهة في العالم وعند الرومان كانت كلمة «الخوف» metus تحمل معنى الدين، وكانت كلمة الدين Relgio أحياناً تشير إلى الخوف والرهبة Fear and awe وهكذا كان اليوم الديني dies keligiaus، يعني يوماً غير ميموناً أو يوماً يخافه الناس. وفي اللغة الألمانية فإن كلمة Ehrfurant تعني: الرهبة awe والشفقة peity وهي تعبير عن منتهى احترام الدين وتتكون من Ehre أي احترام honor والمقطع الثاني Furcht خوف Fear[5].

---

[1] ـ Berdyaeve: The Divine and The Human, p. 32.30ص بردیائیف: العزلة والمجتمع.

[2] ـ انجلز: فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص55.

[3] ـ The Necessity of the Reform of Phil., p.

[4] ـ Lectures on... p. 21.

[5] ـ Lectures on... p. 21.

2 ـ التفسير الثاني: الحب مصدراً للدين: بعد أن عرض فويرباخ للتفسير الأول لمصدر الدين «الخوف»، يرى أن الخوف ليس هو الأساس الكامل والكافي للدين، وبالتالي ليس تفسيراً لمصدره. والسبب الحقيقي هو أن الخوف لا يعطي تفسيراً كاملاً للدين لأنّه بمجرد زوال الخطر، فإنّ الخوف يستبدل بعاطفة عكسية وهذه تلتصق به كما كان يلتصق به الخوف، وهذا الشعور بالتحرر من الخطر والخوف والقلق، هو الشعور بالفرحة والسعادة والحب والامتنان. والواقع أنّ مظاهر الطبيعة التي تثير فينا الخوف والفزع هي إلى حد كبير المظاهر التي تعود على الإنسان بالخير، بالآلهة التي تدمر الأشجار والحيوانات والإنسان بعاصفة رعدية هي نفسها التي تبعث الحياة في الحقول، فمصدر الخير هو نفسه مصدر الشر، ومصدر الخوف هو مصدر السعادة.

لا ينطلق فويرباخ إذن من الخوف وحده، وإنّما من العواطف المخالفة له، العواطف الإيجابية، السعادة، الامتنان، الحب، التبجيل كأساس للدين. يمتد إذاً المجال الشعوري ليشمل الإيجابي مع السلبي، فالخوف وحده لا يخلق الآلهة وإنّما الحب والسعادة.

3 ـ الشعور بالتبعية كمصدر للدين: لا يجعل فويرباخ أساس الدين في الخوف فقط أو السعادة والمحبة فقط على حدة ولكن يبحث عن الصيغة الشاملة التي تضم هذين الوجهين، وهي ليست سوى الشعور بالتبعية، الاعتماد، الافتقار Feeling of dependency. الخوف مرتبطٌ بالموت والسعادة مرتبطة بالحياة إنّ الخوف شعور بالاعتماد يمنحني اليقين بأنّني أحيا، ونظراً لأنني أحيا كجزء من أجزاء الطبيعة، أو من الله فأنني أحبه ونظراً لأنني أعاني وأموت من خلال الطبيعة فأنا أخشاها، والإنسان يحب من يعطيه سبل الحياة والتمتع بها ويكره من يحرمه إياها، ولكن الاثنين يُجتمعان في شيء واحد هو الدين.

ويستشهد فويرباخ لتأكيد ذلك بالقرآن الكريم حين يخاطب الله تعالى عبدة الأوثان بأنّ ما يستحق العبادة هو ما يضر وما ينفع، هو من بيده الحياة والموت[1] ومن هنا فالتعريف العام الذي توصل إليه فويرباخ، هو أنّ «الشعور بالتبعية هو الشعور الحقيقي الشمولي وهو المفهوم الذي يفسر الأساس السيكولوجي للدين».

يؤكد فويرباخ أنّ الأنثربولوجيا دينية في الأساس. فالإنسان بطبيعته كائن متدين، والدين تتغلغل جذروه في صميم الشعور البشري «القلب ليس فقط صورة الدين بل هو جوهر الدين». ومن هنا فإنّ محاولة فويرباخ تسعى للوصول بالدين إلى حالة الكمالة وتؤكد معظم الدراسات الفويرباخية أنّ ما

[1] ـ Ibid., p. 31.

قدمه الفيلسوف ما هو إلاّ استمرار للإصلاح الدينى البروتستانتي. ويُعَد صاحب هذه الأبحاث في طليعة رجال التجديد الدينى وليس كما يفهم خطأ، خارج حظيرة الدين. يقول أميل بربيه E.Brehier «لا يهدف فويرباخ إلى تحطيم المسيحية بل يعمل على تحقيقها وإكمالها وهو يعتقد أن مذهبه ترجمة عقلانية واضحة للدين المسيحي من لغة الأشباح الميتة إلى لغة إنسانية»[1].

ويمكن أن نستفيد من تفرقة أزفلد كولبه الهامة بين الثيولوجيا وفلسفة الدين؛ فهو «يميز بين الثيولوجيا وبين فلسفة الدين من حيث هي جزء من الفلسفة العامة على أساس أن الثيولوجيا تبحث في دين من الأديان بعينه (وهو ما يحاول فويرباخ أن يتجاوزها)، أما فلسفة الدين فتُعنى بنقد وتحليل المفاهيم التي تستعلمها الثيولوجيا والمبادئ الأولى التي تفرضها»[2]. ومن هنا تجاوز للفهم الضيق الغيبي للدين ونقداً له وتؤسس لكثير من العلوم التي تهتم بتحليل الدين مثل: تاريخ الأديان ومقارنة الأديان وعلم الإجتماع الديني وعلم النفس الديني وفلسفة الدين، التي تعد أوسع هذه العلوم في النظر إلى الدين وتلك كانت أساس أبحاث فويرباخ.

وتظهر فلسفة فويرباخ الدينية التي تُرجع الدين إلى الشعور الإنساني بالمقارنة مع غيرها، فهي تتفق مع رأي هربرت سبنسر، الذي يُعرِّف الدين «بالشعور» الذي يحدث لنا حتى نتخيل أنفسنا في مجال مليء بالغموض والأسرار، على أن نفهم هذا الغموض باعتباره غموض الطبيعة البشرية نفسها. ومولر الذي يؤكد أن الدين هو الشعور باللامتناهي وكذلك شليرماخر، الذي عرَّف الدين في «مقالات عن الدين» بأنه الشعور بالتبعية والاعتماد المطلق[3] وكذلك جويو Guyay، الذي يرى أن الدين هو تصور الجماعة البشرية وشعورها بالتبعية لمشيئة أخرى والخضوع لها.

وتقدم نظرية فويرباخ في «الدين الإنساني» في إطار الدراسات الإجتماعية في تفسير الدين ويربط الباحثين بينها وبين نظريات علماء الإجتماع مثل أوجست كونت A comte ودوركيم. يقول Thomas F.o.Dea في كتابه «علم الاجتماع الديني»: إنّ وضع فويرباخ يشابه دوركيم في جانب هام هو أنّ كلاهما يرى المحتوى الخيالي للدين إسقاط لحاجات الإنسان.ويرى أميل بربيه: «إن فويرباخ مثل كونت Comte في تناول العلاقة المباشرة بين الإنسان والطبيعة على أساس التأليه

[1] - E. Brehier: The Nineteenth Century, Period of System trans., by Wade Baskin, The Uni, Of Chicago Press 1968. p. 209.

وانظر بارت: مقدمة ماهية المسيحية لفويرباخ. وبردياييف العزلة والمجتمع وجون لويس مدخل إلى الفلسفة، وفوجل: مقدمة ترجمته لمبادئ فلسفة المستقبل.

[2] - ازفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة. أبو العلا عفيفي، القاهرة 1955، ص124.

[3] - انظر محمد عبد الله دراز: الدين، ص39، د. حسن شحاته سعفان: علم الاجتماع الديني، ص22.

الطبيعي في القرن التاسع عشر»، بل إنّ «بربيه» كان يقم علاقات بين فويرباخ وغيره من المفكرين الفرنسيين لا كونت فقط بل أيضاً «أرنست رينان»، الذي يحاول الإبقاء على روحانية المسيحية دون عقائدها، فهذا «الملحد المتدين» نسخة من المثالية الحسية التي قدمها فويرباخ[1]. إنّ نظرية فويرباخ الأنثربولوجية في الدين تتعدى الفهم المتعصب الجامد لديانة معينة بحثاً عن الدين الإنساني الأشمل، أي تجاوز الثيولوجي إلى الأنثربولوجي وهو يتفق مع كل المحاولات الجادة التي تسعى لتأسيس علم النفس الديني وعلم الإجتماع الديني وفلسفة الدين. وقد وجدت اهتماماً كبيراً لدى كثير من اتجاهات اللاهوت المعاصر.

وفي نهاية دراسته يبين مارتن ساس أن فويرباخ واجه الفكر الغيبي، الذي تبناه رجال الدين والفلاسفة بنظرتهم التاريخية والتقدمية بالرجوع إلى طبيعة الإنسان الأزلية. ويرى ساس أن في الاستناد إلى مقولة ثبات الطبيعة البشرية تكمن جدة وقوة الفلسفة الجديدة وراهنيتها... لقد أصبحت فلسفة فويرباخ بمثابة «ثورة في مجال الفكر» تماثل في ذلك الثورة الكوبرنيكية[2]، وانطلاقاً من الأمثلة العديدة التي أحيت هذه الفلسفة الجديدة يقدم لنا مثالين يعبران على أثر الثورة الكوبرنيكية، التي أحدثتها فلسفة فويرباخ في المواقف الفلسفية المعاصرة، هما: كارل لوفيت وإيرك فروم.

ينطلق لوفيت من مبدأي الإحساس وحب الآخر ليضع دراسة تحليلية فينومينولوجية لبني العالم[3]. ففي كتاباته المتأخرة يوسع مجال المنظور الفويرباخي حيث ينظر فيه إلى الفرد في علاقته مع الآخر، لا من خلال علاقة صورية للأنا والأنت خارجة عن بقية الطبيعة، بل إن هذه العلاقة تدخل في إطار علاقة الإنسان بالعالم وأن عالم الإنسان ينصهر في العالم.

ويسعى إيرك فروم E. Fromm إلى التأكيد على النتائج المحتملة والصادرة عن التحول الفويرباخي في الفلسفة، بما في ذلك التقيد بالتصميم الإنساني الناتج عن التأثر بالبعد النفسي الاجتماعي، الذي آثاره لديه فرويد ودفع الإصلاح على مستوى الوعي لكي يتقدم الإصلاح الاجتماعي، وكأنّه تصميم تقني لمسار المجتمع ذاته. ويرى ساس أنّ فروم يتفق مع فويرباخ في أنّه من الممكن للإنسان ككائن طبيعي أن يضع مقاييس طبيعيّة وأخلاقية موضوعية صحيحة، أي أن يحدد ما هو حسن للنمو الكامل للإنسان ككل[4]. إنّ السعي إلى وضع مثل هذا التصميم لبنية

---

[1] ـ Brehier, p. 209.

[2] ـ مارتن ساس: مشروع فويرباخ لتأسيس فلسفة جديدة، تر: محمد التركي، أوراق فلسفية، العدد 13، ص 48.

[3]ـ كارل لوفيت، الفرد في علاقته مع أخيه الإنسان، 1928، ط 1962، ص 4.

[4] ـ إريك فروم، التصميم الانساني ضمن: علم النفس الاجتماعي ونظرية المجتمع، 1970، ص 166.

تامة للإنسان تفوق حقاً مناشدة فويرباخ الطبيعيّة «الطبيعة»، حيث ينظر فروم إلى إمكانية التأثير التقني على الإنسان في إطار المنظور الفويرباخي للطبيعة على أنه نوع من التصميم الإرادي والعملي النافع بالنسبة للمجتمع والاقتصاد[1].

إنّ الإشارة إلى كل من لوفيت وفروم تبين بجلاء كيف يمكن للتحول الفويرباخي أن يصبح مثمراً ومواكباً للعصر، وذلك في الاستناد على طبيعة الإنسان وفي ربط المؤهلات العقلية بالبنية الطبيعية الحاكمة في رغبات الإنسان وحاجاته ككائن مسير من قبل العقل والقلب على السواء. وأخيراً في البرنامج المؤدي إلى الحقيقة التي لا تدرك إلا تدريجياً من خلال الحوار[2].

6ـ فويرباخ واللاهوت الراهن

وجد فكر فويرباخ من بين علماء اللاهوت في القرن العشرين، من يتابعه مستلهمين أطروحاته جاعلين منها أساس تجديد الفكر اللاهوتي، متخذين منها سبيلاً لافساح مكانٍ للدين في وعي الإنسان المعاصر، هذا ما كتبه هنري أرفون عن فويرباخ واللاهوت[3].

لقد حدث تحول في الاهتمام في الدراسات الفويرباخية، عن تلك الصورة التي حددتها دراسة أنجلز عن «لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» إلى الاهتمام بالتقارب بين علماء اللاهوت الجدد وفكر فويرباخ ودمجه في تطور اللاهوت. وهو ما نجده لدى عدد من هؤلاء نذكر منهم هانز أهرنبورج، الذي أكد على كون الصراع الذي خاضه فويرباخ ضد اللاهوت كان مستوحى من هموم دينية. كما ألح على الدور الهام الذي يلعبه مفهوم فويرباخ عن الحب القائم أساساً على العلاقات بين الأشخاص في بلورة فكر مسيحي حقيقي ويقول أهرنبورج: «إنّ إلحاد فويرباخ يقوم بكلتيه على أكتشاف روحي ذي قيمة دينية عالية، بل ومسيحية تنطلق من مفهومَيْ «الأنا» و«الأنت» باعتبارهما حاملين للحياة الحقيقية ومنطقه هو منطق حب الآخر، منطق «الأنت» محل منطق «الأنا» وميتافيزيقا فويرباخ تقوم على الحب وتنفتح عليه، أي على «الأنا»و «الأنت»[4].

يرى فويرباخ، أنّ علم المسيح Christologie الخاص باللاهوت البروتستانتي يقودنا في نهاية المطاف حتماً إلى الأنثروبولوجيا. ويستشهد في (جوهر المسيحية) (الفصل 41) بأقوال مارتن

[1] ـ مارتن ساس، ص 49.
[2] ـ المرجع السابق، ص 49.
[3] ـ هنري أرفون: فويرباخ واللاهوت، ترجمة أنور مغيث، أوراق فلسفية، العدد 13، ص 53 وما بعدها.
[4] ـ المرجع السابق، ص 56.

لوثر، التي يفسر بها تعبيره الشهير pra pra me pra malis «ما تؤمن بالله بقدر ما تناله: فبإيمانك به تناله وإن لم تؤمن به لن تنال شيئا منه». ولهذا يتوقف مصيرنا على إيماننا إذا اعتبرناه إلهنا فلن يكون أبداً إلهنا. إنّ فويرباخ متيقن من أجل جعل الإيمان بالله حميمياً وداخلياً يمكنه أن يؤدي إلى تبادل المواقع بين الله والإنسان، «ليس الإنسان هو الذي يعتمد على الله، ولكن الله هو الذي يعتمد على إيمان الإنسان».

وقد يكون في القول بأن اللاهوت الجديد خرج من عباءة فويرباخ مبالغة ـ كما يذكر هنري أرفون ـ ولكن ثمة نقاط إلتقاء بين فكر فويرباخ وعلماء اللاهوت في القرن العشرين وهي نقاط يصعب معها أن نحرم فويرباخ من فضل تبشيره، قبل قرن من الزمان، بالحركات اللاهوتية في عصرنا الحالي. يتعلق الموقف الذي يرى في المسيح تجسيداً للانسان وليس الله. مثل هذا التصور فضلا عن أنه يقف على حدود اللاهوت لم يجد بعد صيغته النهائية. ويطلق عليه تجاوزاً «لاهوت موت الاله» ويمثله في الولايات المتحدة كل من: ذى، جى، ألتجزر وب.ف.بيرن وهملتون وجي فونونيتش[1].

وهناك اللاهوت الأنثروبولوجي، الذي يعد أقل تطرفاً وأكثر وضوحاً كما عند بولتمان ود. بونهومر ورولنسون وبول تيلتش. هذا اللاهوت يشبه الفكر الفويرباخي في أن الأنثروبولوجيا تشكل أساسه العام. ولكن تظل مسارات الفكر التي تقود إلى النتيجة نفسها مختلفة، فبالنسبة لفويرباخ يفقد الله جوهره في الإدراك الإنساني، لأن الإنسان يخلع عليه صفاته الإنسانية الخاصة. يبغي اللاهوت الأنثروبولوجي أن نُطبق على العلاقة بين الإنسان والله العلاقة نفسها بين الذات والموضوع. فلا يمكن أن يكون الله موضوعاً لأنّه من حيث المبدأ غير قابل للفهم، فمن المستحيل أن يُعزى إليه وجوداً موضوعياً، لا يمكن أن يتم اللقاء بين الإنسان والله إلاّ على مستوى الذوات، فمعرفة الله تمر بالضرورة عبر معرفة الإنسان ويبدو أن قول فويرباخ «سر اللاهوت هو الأنثروبولوجيا» قد وجد صدى جديداً وغير متوقع لدى علماء اللاهوت أنفسهم.

ويظهر التقارب الشديد بين فويرباخ وبين أصحاب اللاهوت الجديد خاصة بول تيلتش، اللذان يعرض لهما أرفون في قوله: عندما يعلن فويرباخ في مقدمة «مبادئ فلسفة المستقبل» أن مهمة فلسفة المستقبل هي أن تنقل الفلسفة من مملكة «النفوس الممية» إلى مملكة «النفوس المتجسدة»، أي النفوس الحية، وأن تنزلها من نشوة الفكر الإلهي، إلى حقيقة البؤس الإنساني. ليس الغرض هو رفع العبء الإلهي الذي يقع على كاهل الإنسان، بقدر ما هو دفعه لأن يتحمل مسؤلية قدره، أن

[1] ـ المرجع نفسه، ص 58.

يتجاوز نفسه بفضل المعنى الذي يعطيه للحياة. من الآن فصاعداً إنّ هذا الالتزام الشامل تحديداً وهذا التأثير الذي يمارسه الإنسان على الحياة، هو في الواقع ما يحاول اللاهوت الجديد أن يدمجه في بحثه عن الله، وكتاب بول تيلتش الرائع في الأعماق تكمن الحقيقة Tiefe ist Wahrheit شهادة على ذلك[1].

يرى تيلتش أنّ هذا العمق اللانهائي وهذا النبع الذي لا ينضب في كل كائن هو الله. وإذا لم يكن لهذه الكلمة معنى بالنسبة لكم، فتحدثوا عن عمق حياتكم، وعن أصل وجودكم، وما يتعلق بكم بصورة مطلقة وما تأخذونه مأخذ الجد بلا أي تحفظ. إذا فعلتم ذلك ربما تنسون بعضاً مما تعلمتوه فيما يخص الله، وربما حتى الكلمة نفسها لأنه عندما تدركون أن الله يعنى العمق، فستكونون قد عرفتم الكثير عنه ولا يمكن أن تطلقوا على أنفسكم ملحدين وغير مؤمنين لأنه لن يُمكنكم التفكير أو القول بأن الحياة بلا عمق، وأن الحياة سطحية لأن الوجود نفسه ظاهريٌ، ولا تكونوا ملحدين إلا عندما تتمسكون بهذا المنظور من يعرف العمق يعرف الله أيضاً»[2].

ولكن الاتفاق يتسع بين فويرباخ واللاهوت الجديد على وجه الخصوص، عندما يتعلق الأمر بموضوع الموت والخلود. ويعتبر هذا الاتفاق أمراً يبعث على الدهشة، لأن كتاب فويرباخ «تأملات في الحياة والخلود» 1830 هو الذي ألصق بفويرباخ تهمة الملحد في رحاب الجامعة. فعلى ما يبدو أن هذا الكتاب يقوم بقلب كامل للمذهب المسيحي. إذ ينزل بالخلود إلى مستوى الوهم الضار بالإنسان، لأنه يجعل الإنسان يعتقد في خلود شخصي». فيتركه منكفئاً على ذاته لا رغبة له في المساهمة في الجهد الإنساني. أما الموت، في المقابل، لو أُخِذَ على محمل الجد، فإنّه يؤدي بالإنسان إلى الرغبة في تأكيد خلوده بالعمل لصالح تقدم الإنسانية بأكملها «عندما يعترف الإنسان من جديد بأنه ليس هناك فقط موت ظاهر، ولكن هناك موت حقيقي واقعي تنتهي به حياة الفرد تماماً، عندئذ تكون لديه الشجاعة أن يبدأحياة جديدة، وأن يشعر بالحاجة الملحة، لأن يقيِّم نشاطه الروحي على ما هو حقيقي وجوهري ولا نهائي حقاً، عن طريق الاعتراف بحقيقة الموت وعدم التنكر له، يستطيع الإنسان انكار ذاته حقيقية»[3]. وهكذا نلاحظ مجدداً أن اللاهوت الجديد وإن انطلق من مقدمات مختلفة، يبدو وكأنّه قد التقى بفويرباخ الذي حث من جانبه البشر على السعي إلى الخلود بقبول فكرة الموت الحقيقي.

[1] ـ الموضع نفسه.
[2] ـ فويرباخ؛ الأعمال الكاملة، T.X.2 P. 136.
[3] ـ فويرباخ؛ الأعمال الكاملة، T.I. P. 27، نقلا عن أرفون، ص 62.

ويتساءل أرفون: أليس أمراً مزعجاً أن نقدم فويرباخ على أنّه في أعماقه مفكر مسيحي في حين أن جان جيتون يعتبره في كتابه الأخير «هذا ما أعتقد» 1971، «أكبر خصومنا وضوحاً وأهمية: ويجيب أنّ فويرباخ هو نفسه الذي يحررنا من الحيرة، لقد قدم لنا هو نفسه هذا الانقلاب الذي يجعل من ملحد ملعون مفكراً مسيحياً. ويحتوي تعليقه على «تأملات في الموت والخلود» على هذه السطور التي تبعث صوتاً تنبؤياً: «باختصار، بينما كان الفقراء والمظلمون والبؤساء هم المسيحيون في الأزمان الغابرة، نجدهم اليوم ليسوا مسيحيين، أي تَغَيرُ غريب، أولئك المسيحيون والمؤمنون اسماً هم عملياً وفعلياً وثنيون. ومن هم وثنيون اسماً، هم عملياً وفى الحقيقة مسيحيون. ومع ذلك أبشروا يا من تعانون، إنّ الإنتصار السياسي للمسيحية هو ضياعها الأخلاقي. ومن يعتبرون اليوم من وجهة نظرهم ـ أو من وجهة نظر الآخرين ـ أصدقاء وحماة المسيحية، سيسفرون عن وجوههم كأعداء حقيقيين للمسيحية، ومن يعتبرون اليوم أعداء المسيحية سيعرفون يوماً على أنهم أصدقاؤها الحقيقيون»[1].

[1] ـ أرفون، ص 62.

الدَّنْيوةَ في مواجهة الإيمان

جان لوي شليغل[*]

قبل بداية القرن السادس عشر، نادراً ما طرحت اكتشافات الفيزياء الحديثة إشكالية اللقاء بين العلم والدين. وقد عكس إنكار غاليله تدهور العلاقات بينهما، فبرزت ضرورة إضفاء صفة «الدهرية» على البحث العلمي. وابتداءً من القرن التاسع عشر، طرحت الداروينية للنقاش بشكل جذري نصوص الكتاب المقدّس، ولا سيما تلك التي تتناول نشأة العالم لتشكِّل بذلك تصدُّعاً جديدا ومُدَوِّياً.

في هذه المقالة سنقرأ ما يُضيء على الاحتدام بين الإيمان كما تُظهره نصوص العهدين القديم والجديد، وما أدت إليه عقلانية العلوم وسيادة الدهرية في فهم العالم والموقف من الوجود.

المحرر

منذ أمد بعيد ـ في الواقع ـ إلى زمن ظهور الاكتشافات الكبرى في الفيزياء الحديثة ابتداء من القرن السادس عشر ـ لم تكن العلاقات بين العلم والدين «مشكلة» ولا سبباً لنزاعات كبيرة. ولم يكن هناك خلافات مستترة، وذلك لسبب بسيط هو أن «صورة العالم» التي تبثّها الديانات الكبرى وعبر كتبها المقدّسة لم تكن تتعارض مع الصورة التي كوّنها العلماء الأوائل الذين كانوا غالباً هم أنفسهم رجال دين، إما قسّيسين (مثل فيتاغور) أو فلاسفة (مثل أرسطو الذي عُدَّ لزمن طويل أكبر العارفين بالظواهر الطبيعية)؛ وحتى عندما يتعرّضون للنقد، فإنهم لا يدّعون رفض أساطير عصرهم والآلهة. عدا عن ذلك، لم يحمل «العلماء» لقب العلماء الذي يعود تاريخه إلى القرن التاسع عشر

*ـ باحث في علم اجتماع الأديان ومستشار علمي في مركز منشورات (سوي ـ **Seuil**) باريس.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **Religion et sécularisation Science et religion**

المقال مأخوذ من الموقع التالي:

http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/libris/3303330403402330333040340 2/_EX.pdf

ـ ترجمة: عماد أيوب. مراجعة: جمال عمّار.

ـ هذا إذا افترضنا أنهم وُجِدوا بحالة سليمة وهو أمر غير وارد ـ وكان يُشار إليهم في الغالب على أنهم فلاسفة أو حكماء.

عندما التقت اليهودية (ابتداءً من القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد) ثم المسيحية بعد ولادتها بوقت قليل (منذ القرنين الاول والثاني بعد الميلاد) بالهلّينية والتقاليد اليونانية، تَبَنَّتا، كما مجمل العالم اليوناني الروماني، النتائج التي توصّل إليها العلم اليوناني في مجال الرياضيات والطبّ وعلم الفلك... وتبنّتا بشكل خاصّ في القرن الثاني بعد الميلاد نظام دوران الكواكب الذي وضعه بطليموس Ptolémée (توفيّ حوالي سنة 170 قبل الميلاد)، والذي عُدَّ فريداً بالرغم من إبقائه على مركزية الأرض في وصفه للكون. بدوره أصبح جالينوس (توفيّ حوالي سنة 200 بعد الميلاد) مَرجِعاً في الطبّ. بتعبيرٍ آخر، لم يكن النزاع بين العلم والدين، بل كان أولاً بين الأديان نفسها بين التوحيد من جهة، والوثنية التي تُجاهر بالشرك من جهة أخرى، أو بين الديانات التوحيدية نفسها (اليهودية والمسيحية).

لاحقاً أُعيدَ اكتشاف علوم اليونان وأُتبِعَت بعلوم العرب بين القرنين التاسع والثاني عشر بعد أن أصابها الخراب والتبعثر بفعل سقوط الأمبراطورية الرومانية (الحريق الجزئي الذي أتى على مكتبة الإسكندرية سنة 269 ق.م، وما تعرّضت له بعد ذلك من أعمال تخريب من قبل متظاهرين متشدّدين ضدّ الوثنية سنة 415 ق.م): إنّ علوم العرب، التي احتفظت الذاكرة الغربية بأسماء بعض أعلامها أمثال ابن سينا (طبيب وفيلسوف فارسي توفيّ سنة 1037م) وابن رشد (فيزيائي وفيلسوف أندلسي مات سنة 1198م)، شكّلت بحدّ ذاتها عنصر إبداع في الرياضيات والفيزياء والطبّ والجغرافيا والكيمياء والفلك. ونُعيد التذكير مرّةً أخرى بأن هؤلاء «العلماء» كانوا أيضاً رجال دين وعلماء لاهوت مسلمين وصوفيين، وبالتالي لم يكن هناك أي نزاع بين العلم والإيمان الديني (باستثناء شخص واحد هو الطبيب العقلاني الفارسي الرازي الذي توفيّ حوالي سنة 930م، والذي لم يكن يؤمن بالمعجزة).

بينما كان العصر الذهبي للإسلام يوشك على الانتهاء (القرن الثاني عشر)، عادت نصوص أرسطو (بالعربية) إلى الغرب لِيَتمّ ترجمتها إلى اللاتينية، فكان لها بالغ التأثير في اللاهوت «المدرسي» (ألبرت لو غراند، توما الأكويني) خصوصاً في ما يتعلّق بأهمية العقل، القادر على «التفكير» بالله حتى في ظلّ غياب أي وحي (révélation) في «الكتابات المقدّسة» كالتوراة والإنجيل والقرآن...

زمن الأزمات والانشقاقات

في سنة 1686م، وفي كتاب «محاورات حول تعدّد العوالم» «فونتينال» Fontenelle يروي رجل

مجتمع لزوجته بأسلوب طريف تحت السماء المُرصَّعة بالنجوم قصة علم الفلك الحديث: «كان هناك شخص ألماني يُدعى «كوبرنيك»، ونَهَبَ كلّ هذه الدوائر المختلفة وهذه السماوات الصلبة التي تخيّلتها العصور القديمة. دمّر بعضها وحطّم البعض الاخر. أمسك هذا الفلكي المجنون بالأرض وأرسلها بعيداً جدّاً عن مركز الكون بعد أن كانت موضوعةً في وسطه ووضع الشمس مكانها. فإليه يعود الفضل في ذلك...». كيف نُعبّر عن «التحول الكوبرنيكي» على نحوٍ أفضل؟

يُحدّد فونتينال موقع هذا التحوّل بالنسبة إلى العصور القديمة بشكل عامّ، وليس بالنسبة للدين. في الحقيقة، إن كوبرنيك (وهو بولوني أكثر منه ألماني وُلِد سنة 1473م وتوفيّ سنة 1543م) كان وظلّ كاهناً قانونياً[1] في الكنيسة الكاثوليكية، لكنه عندما رأى أن اكتشافه يمكن أن يُسبّب له مشاكل مع الكنيسة في ذلك الوقت لم يَقمْ بإصدار كتابه (ثورة الأجرام السماوية) إلا قبل وفاته بوقت قصير.

أوصلته أعماله إلى نتيجة مفادها أن الشمس، وليس الأرض، هي مركز الكون وأن الأرض كغيرها من الكواكب تدور حول الشمس وتدور أيضاً حول نفسها. وبذلك انتقلنا من نظرية «مركزية الأرض» إلى نظرية «مركزية الشمس». بالنسبة إلى الجانب الديني، نلحظ نقطتين هامّتين: كان من المُستَبعَد أن يُشاطِر علماءُ آخرون كوبرنيك أفكارَه، حتى أن الأغلبية في زمانه رفضت اللحاق به وتشبّثت بآراء بطليموس؛ بتعبير آخر، دار الجدال التالي: إننا لم ننتقل فجأة إلى مسلّمة مركزية الشمس، وكان بوسعنا الانتظار قبل اتخاذ أي موقف. من جهة أخرى، وبما أن كوبرنيك تمسّك بنظريته، فإنه لم يشعر بالقلق بالرغم من أنه ليس فقط الكنيسة الكاثوليكية، بل لوثر والإصلاحيون الأوائل أيضاً عبرّوا عن استهجانهم تجاه نظريته (لم تَصدر بحقّه إدانة من روما إلا سنة 1616م). ولكن جاء كيبلر(1571م ـ 1630م) من بعده وأثبت أن الكواكب تدور حول الشمس وفق قطع إهليلَجي، فكانت القوانين التي حملت اسمه والتي وضعت قواعد رياضية تَصِف حركات الكواكب. مع ذلك، وبالرغم من صدور كتابه علم الفك الجديد «Astronomia Nova» (عنوان أحد كتبه الرئيسية)، ظلَّ كيبلر مسيحيّاً بعمق، إذ كان مقتنعاً بأن العالم محكوم بإيقاع إلهي يُديره خالق مُبدِع ويخضع لكمال رياضي. لقد كان كيبلر مولَعا أيضاَ بعلم التنجيم والخيمياء.

لم تنتشر الفضيحة إلا مع غاليله (1564م ـ 1642م). فالشيء الجديد الذي جاء به ليس كونه اكتشف أن الأرض تدور حول الشمس، ولكنه أثبت ذلك بواسطة المرقاب، أي عبر التجربة وبالتالي أثبته بشكل تجريبيّ. ليس بالإمكان العودة إلى تفاصيل الدعوى التي أقامتها محكمة

[1]ـ كاهن قانوني(**Chanoine**) هو لقب تشريفي تمنحه الكنيسة الكاثوليكية علمًا أن كوبرنيك لم يكن كاهناً (**prétre**).

التفتيش الرومانية ضدّه، والتي استمرّت عدة سنوات. لقد أنكرَ غاليله مُكرَهاً سنة 1633 ما كان يعلِّمه من قبل. وتنقل الرواية عنه الجملة الشهيرة التي قالها: «ومع ذلك فهي تدور!». منذ ذلك الحين أصبحت «قضية غاليله» رمزاً لكلّ أشكال القمع التي تمُارسها الديانات بحقّ العلوم... ربما لأنه للمرّة الأولى، بشكل رسمي وعلني، تسمح طائفة دينية لنفسها، باسم الحقيقة غير المرئية، بنقض وإدانة الحقيقة التي شوهدت تجريبيّاً وأكّدتها علوم الطبيعة[1].

مع ذلك، وبعيداً عن التعقيدات المختلفة للقضية، نُعيد التذكير بسبب الإدانة: كنّا نعتقد أن نظرية مركزية الشمس تضع على المحكّ حقيقة الروايات التوراتية ذات توجّه أرضيِّ المركز أو تلك المُؤَوَّلة بهذه الصورة[2]، مُؤَوّلة لأنه لا يوجد في هذا الشأن أي إثبات شكلي في الكتاب المُقدّس ولا نصّ أي (مُحْكَماً) يدعو إلى الاعتقاد بذاك النموذج دون غيره. في الحقيقة، إنّ هذه الخِشية نفسها، أساسُها هو فكرة مُسْبَقة خاطئة وسوء فهم جوهري مرتبط بالكتاب المقدّس: فالكتاب المقدّس ليس كتاباً يشتمل على «كشوفات» (révélations) علمية تتناول موضوعاً معيَّناً سواء كان الكون أو الحياة أو الجنسية (Sexualité)... إلخ. يمكن لأحد ما أن يجد فيه تجلّيِّ الله في التاريخ الإنساني، وأن يجد فيه آخر جملة روايات ساخرة ومتناقضة في ما بينها، وأن يجد ثالث فيه عملاً أدبياً رائعاً عن الإنسانية؛ لكن أن نعتبره كتاباً أو بحثاً علمياً (حول الطبيعة والإنسان والحياة.. نشأتها، مستقبلها ومآلها... إلخ) فهذا بكل بساطة خطأ جسيم. مع ذلك فإن هذا الخطأ وهذه المحاولة لم يتوقّفا حتى أيامنا هذه.

تبدّل العقليات:

من المُرجّح أن الكنيسة شعرت بعد محاكمتها «غاليله» ومن دون أن تعيَ ذلك بأن عهداً جديداً يباغتها: عهد انفصال الدين عن باقي مجالات الحقيقة. وأصبح ليس فقط العلم، بل أيضاً السياسة والثقافة والفلسفة والتربية والقانون، أصبحت كلها دنيوية، أي «تدَنْيَوتْ».

لذلك فإننا نعي أن البحث العلمي ليس فقط قادراً، بل يجب عليه التخلّص من «الفرضية الله» (L'hypothèse Dieu) أي التخلّص من «الصورة الدينية للعالم» (بحسب ماكس فيبر) التي تُوحّد وتربط كلّ شيء. هكذا يصبح الدين حقيقة من بين الحقائق الأخرى وخياراً شخصيّاً.

[1]ـ في الحقيقة، إننا إذا عدنا إلى السياق التاريخي لتلك الفترة فعلينا القول أن الحقيقة الدينية بالنسبة لقضاة محكمشة التفتيش هي جليّة وعالمية مثلها مثل الحقيقة التي أثبتتها علوم الطبيعة.

[2]ـ على سبيل المثال في الفصل الأول من سفر التكوين (السفر الأول من من العهد القديم من الإنجيل) تُعطي قصّة خلق العالم انطباعاً بأن الأرض وُضِعَت أولاً وأنها «شاسعة وخالية» قبل أن يُخضِعها الله لترتيبه ويخلق الشمس والقمر والبحار والنبات والحيوانات، وقبل أن يخلق الإنسان الذي كل شيء «خاضع» له.

في القرن السابع عشر والثامن عشر، وبينما كانت الكنيسة تتشدّد في إقامة المحاكمات وكان نيوتن يعمل على تثبيت قواعد الفيزياء الجديدة (بفضل القوانين الكونية لـ «الإوالة السماوية» مثل قانون الجاذبية)، حَدَثَ تحوّل في عقليات العلماء والمفكّرين وأصحاب «العقول الفذّة» والفسّاق، إذ تخلّى هؤلاء عن إيمانهم وباتوا أعداء للإكليروس، احتماليّاً ألهانيين (déistes)، ثم صاروا ملحدين ومادّيين، لا سيما بعد بروز «فلسفة التنوير» الفرنسية في القرن الثامن عشر، وأخيراً في في القرن التاسع عشر وفي النهاية «وَضْعيين» و «عِلمَويين» يؤمنون بعقيدة واحدة هي عقيدة العلم والتطور اللامتناهي بفضل العلم. كان لهذا التطوّر في العقليات أعلامه في ميدان الفلسفة: ديكارت وسبينوزا، وخصوصا إيمانويل كانط في ما يتعلق بالعلاقات بين العلم والإيمان الديني حيث شَكَّلَ كتابُه (نقد العقل الخالص، 1781م) تحوّلا حاسماً آخر. إننا نقيس المسافة المقطوعة خلال قرنين من الزمن من جانب العلماء والمفُكرين والفلاسفة...عندما يفترض كانط في مقدمة كتابه المذكور: «أردت أن أَضمنَ المعرفة حتى أنقذ الإيمان»، وبالنسبة إلى «ضمان المعرفة» يرى كانط أن كل العلوم الفيزيائية تَخضَع لظواهر محدّدة في الزمان والمكان، أي تجربة ملموسة؛ وحسب وجهة النظر هذه، لا توجد أيّ معرفة ممكنة، ولا أي «دليل» علمي على وجود الله أو أي حقيقة أخرى فوق الطبيعة. أما بالنسبة إلى «إنقاذ الإيمان» وما يتعلق بحياة الإنسان العملية واستفساره عن «معنى» الحياة فعلى الإنسان أن يطرح على نفسه قضية الله والخلود والحرية الإنسانية. ولا يستطيع أي عالم أن يُقدّمَ برهاناً يُثبت من خلاله عدم وجود الحقائق المتعالية؛ وعلى العكس، ليس مخالفاً للصواب «التسليم» بوجودها، في حين أنه (بنظر كانط) منطقي جدّاً إذا ما قرنا الذهاب حتى نهاية الواجب الأخلاقي.. بالطبع، إن كل هؤلاء الفلاسفة ـ لا فقط سبينوزا، بل كذلك المؤمنين منهم أمثال ديكارت وكانط ـ متّهمون ومُبعدون (قائمة المؤلفات المُدانة من قبل المكتب المقدّس في روما). يبدو إذن أن الفصل بين الكنيسة الكاثوليكية بشكل خاصّ والعلم الحديث قد تمّ بصورة نهائية.

لقد أَحدَثَ ذلك الفصل، أكثر من أي اكتشاف علمي آخر في القرن التاسع عشر، توتّراً جديداً لا يزال قائماً إلى يومنا هذا. بالنسبة إلى الكاثوليك، وكذلك أيضاً البروتستانت المتديّنين الذين يواظبون على قراءة الكتاب المقدس، فإن داروين، الذي فسّر ظهور الإنسان بأنه تطور انتقائي للأنواع الحيَّة عبر ملايين السنين بشكل محض طبيعي، يُعدُّ مصدر عدم استقرار على نحوٍ يثير الاستغراب.

فالإنسان (بنظر داروين) يتحدّر من الحيوان و «يتشابه» بالحدّ الأدنى مع القردة العليا (الرئيسيات)، كما أن للنباتات وحتى للجمادات تاريخاً طويلاً، بالإضافة إلى العديد من علاقات القرابة التي يدرسها علماء الطبيعة والجيولوجيا. وفي ما بعد سينضّم إلى البحث، الذي سيصبح

عندئذ أعمق، علماء البيولوجيا (المهتمون بدراسة أصل الحياة) والفيزياء الفلكية (المهتمون بدراسة أصل العالم)، فأين المشكلة في ذلك؟

وهكذا أُعيدت المصداقية «العلمية» للكتاب المقدس، مرّةً أخرى، إلى دائرة النقاش، لكن هذه المرة بأسلوب أكثر جُرأةً وحول قضية أهمّ من قضية النظام الشمسي، وهي بكل بساطة قضية الخلق المباشر للعالم في ستّة أيام من قبل الله، وهي الفكرة ذاتها التي تقول أن الله خلق مباشرة الإنسان والكون، ولكنها آخذة بالسقوط.

عموماً، إن كل تدخّل إلهي خاص ومباشر في العالم، أو بمعنى آخر إن كلّ معجزة تبدو مُفنّدة بالكامل. مع ذلك، كنا نعلم أنه منذ «كانط» وحتى قبله بكثير، كانت المعجزة، وهي «الولد المُدلَّل» والركيزة الأساس للإيمان والدين منذ زمن بعيد، في مأزق.

لكن أَلَمْ نحقّق ذلك على مستوى العقليات (بإمكاننا أن نسأل: هل حقَّقنا ذلك اليوم؟). ربما يُفسِّر الاستحضار القويّ لروايات الكتاب المقدّس حول الخلق وعبور البحر الأحمر ومعجزات المسيح التي رواها الإنجيل، كلُّ هذا يفسِّر هذا التيه. لكن مع داروين أصبح ذلك مستحيلاً، فإذا كان داروين قد أحدث بأفكاره صدمة قوية في العقول، خصوصاً عقول المتديّنين، فهذا بلا شكّ لأن نظريته القائلة بأن «الإنسان يتحدّر من القرد» ولم يُولَد مباشرة من كلمة الله ويديه، فيها شيء من المهانة؛ فهي تعني، كالكثير من الاكتشافات العلمية الحديثة، أن الإنسان ليس شيئاً عظيماً في الكون، وأن عليه أن يكفكف عن غروره تجاه الادعاءات التي بدا أن ديكارت (توفي سنة 1650م) كان يحاول تبريرها من خلال إقراره بالمبدأ «المركزي البشري» (الإنسان مالك وسيد الطبيعة). لكن باسكال (المتوفى سنة 1662م) بدقته البالغة، عبرّ بلا شكّ عن شعور مختلف وعميق يتّصل بصعوبة التواجد في هذا العالم الجديد اللامتناهي، وهو ما عبر عنه بقوله: «يخيفني الصمت السرمدي لهذه الفضاءات اللامحدودة فكم من مملكات نجهل!» (Pensées 206 et 207, éd. Brunschvicg).

نقد الكتاب والأصوليّة

مرة جديدة، تُنجم الأزمة الداروينية عن سوء الفهم المتعلّق بالكتاب المقدس و«النوع» الذي يمثّله هذا الكتاب: فإذا اعتبرناه كتاب علم، فإن المؤمنين سيصابون بخيبة أمل، بينما سيظنّ غير المؤمنين بأنهم عبروا من نصر إلى نصر. ومنذ القرن السابع عشر يدور صراع مباشر بين العلم والدين. حتى الكتاب المقدس نفسه لم يسلم من ألسنة النقّاد. لقد بيَّن باروخ سبينوزا في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة، 1670م) ومعه أيضاً القسّ الكاثوليكي ريتشارد سايمون في كتابه (التاريخ

النقدي للعهد القديم، 1678م)، تناقضات الكتاب المقدّس الداخلية وعناصر الغموض فيه و«زياداته» ورواياته الأسطورية وتخيّلاته أو لنقل: «أساطيره». استمرّ هذا النقد وازدادت حدّته ليصبح جذريّاً أكثر، خصوصاً في القرن التاسع عشر الذي شَهِدَ هجوماً على العهدين القديم والجديد معاً. لذا، فإننا نمُيِّز بين «يسوع التاريخ» (الذي يمكن عند اللزوم إعادة تشكيل بعض جوانبه) و«مسيح الإيمان» (ابن الله عند المسيحيين) الذي ليس بمقدور العلم أن يقول أي شيء بخصوصه. وبَلَغَ النقد ذروته عندما أعلن رودولف بولتمان سنة 1930م، وهو متديِّن ومن كبار مفسِّري الكتاب المقدّس في القرن العشرين، «أننا لا نستطيع بشكل عملي أن نعرف أي شيء بخصوص سيرة حياة السيد المسيح».

مع ذلك، حاول الاتّجاه التاريخي النقدي في تأويل الكتاب المقدّس إحياء التحدّي الذي يمُثّله نقد الكتاب المقدّس. وأظهر إلى أي درجة يخضع الكتاب المقدّس تاريخيّاً لزمانه ومكان تأليفه (الشرق الأدنى القديم خلال الألف الأول قبل الميلاد، ثم فلسطين الرومانية حتى القرن الثاني الميلادي). إنّ مُؤلِّفي الكتاب المقدّس (المجهولين في الغالب) يعبِّرون عمّا في أذهانهم، كما بالنسبة إلى كل الكتب القديمة، من خلال المعرفة التي كانت سائدة في عصرهم والأجناس الأدبية التي عرفوها في ذلك الحين (أساطير، روايات أسطورية وخيالية، معجزات...). يجب إذن توجيه النظر باتّجاه آخر: فالكتاب المقدّس ليس «كتاب أخطاء» في مقابل كل ما سمحت لنا باكتشافه علوم الفيزياء والبيولوجيا الحديثة. إنه لمن السخرية أن ننظر إلى الكتاب المقدّس على أنه كتاب علم أو كشوفات علمية حول أصل نشأة الإنسان والحياة. إن مؤلِّفي هذه الروايات لم يكونوا إطلاقاً بحاجة إلى تبرير المعجزات مثلاً، نظراً لكون ذلك يرتبط بإظهار قدرة الله من دون السؤال عن التعطيل الحاصل في السببية الطبيعية أو عن إمكانية التدخلات المباشرة للإلهي في الطبيعة (في عالم سحريّ أو مسحور بكامله تُعَدُّ هذه التدخلات جَليّة للعيان).

لكن، مع أن التأويل التاريخي النقدي للكتاب المقدّس يُجيب عن الأسئلة الحديثة، فإنه لم يُقنعْ كل عالم المتديِّنين، وخصوصاً أولئك الذين يوصفون بأنهم أصوليون. نشأت الأصولية في كنف البروتستانتية الأميركية في نهاية القرن التاسع عشر، وهي قبل كل شيء موقف دفاعي بوجه القراءة الحداثوية للكتاب المقدّس، وردّة فعل تُجاه المنهج التاريخي النقدي الذي يُدقِّق في النص المقدّس ويناقش في «عصمته»[1] المطلقة. يرى الأصوليون عموماً أن هذه المقاربة هدّامة بذاتها وتُدمّر كلام الله وتقضي بالتالي على أسّ الإيمان ذاته. يضع الأصوليون إذن في وجه المدّ الذي

[1]ـ أي عدم اشتماله على الخطأ. وكلمة **inerrance** مُشتقة من أصل لاتيني هو **errare** الذي يعني «أخطأ» **(se tromper)**.

يشكِّله النقد إثباتات لا يمكن المساس بها تماماً كما اثباتات العلم التجريبي؛ ويضعون لائحة بـ «الأسس» أو «الأمور الجوهرية» التي يمُنَع تناولها بالنقد. بالنسبة إليهم، إن القراءة الحرفية للنصوص المكتوبة «بخطّ يد الله» تفرض نفسها إذن. إنّ «أنصار النظرية الخلقية» الأميركيين بخاصّة (يجب التشديد على أنهم ليسوا أُميين، بل علماء جامعيون) يدافعون عن فكرة الخلق المباشر للعالم من قبل الله (هذه النقطة أهمّ من مدّة الـ «ستة أيام» التي يمكن إعادة تأويلها ضمن حدود معيّنة). كما يعتمدون القراءة الحرفية للروايات كتلك التي تتحدّث عن الطوفان وجروح مصر العشرة وعبور البحر الأحمر وغيرها الكثير من الأحداث المذهلة التي وردت في العهد القديم، من دون أن ننسى جميع المعجزات حول المسيح، إضافةً إلى تلك التي صنعها بنفسه.

بيد أن الجدال الدائر بين المقاربة الأصولية للوحي Révélation والمقاربة النقدية كان يمكن أن يدور بين المتدينين أنفسهم وداخل الأديان، ولا تعْني الآخرين. لكن، منذ عدّة عقود، تُحاول الأصولية البروتستانتية والإسلامية وحتى الكاثوليكية التأثير في الشأن السياسي كي تفرِضَ أفكارها: ففي الولايات المتحدة أُرغِمت المدرسة على تدريس قصة الخلق في التوراة «أُسوةً» بالنظريات التحوّلية الداروينية ومثيلاتها؛ ومن الناحية الإسلامية، طُلِبَ من الحكومات الإسلامية تطبيق الشريعة في النظام العام، أي القانون القرآني (ومن الناحية العلمية يُشاطر الأصوليون الإسلاميون الأصوليين المسيحيين نفس الادّعاءات نفسَها معتبرين أن القرآن[1] يشتمل أصلاً على كل الاكتشافات العلمية الحديثة).

مستجدّات علمية في القرن العشرين

من الناحية الدينية، منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين، لم يطرأ تبدّل كبير على المواقف النظرية. إذا وضعنا جانباً الأصوليين، وهم كثيرون جدّاً اليوم غير أنهم يُشكّلون جبهة مُوحَّدة ومتراصّة، فإننا نُركّز أكثر على الإصلاحات وتشتّت المواقف.

العلم ومذهب التوفيقية

أولاً، إن العلم وصورته هما بالأحرى اللذان تبدّلا. إن النظريات الفيزيائية الجديدة في القرن العشرين (النسبية المحدودة والنسبية العامّة، النظرية الكمية...) وإثباتها عبر المشاهدات المجهرية والعيانية أدّت إلى نشوء علم الكونيات الجديد الذي هو عُرضة للشكّ والغموض والنقاش فيه. ربما تقع الأديان فريسة الإغراء إذن من خلال المطالبة بأن تكون حيث لم يستطع العلم الوصول،

[1]ـ بالنسبة للقرآن، ثمّة كتاب أثار أضراراً فادحة في ما يتعلّق بهذه النقطة: Bucaille, Maurice. La Bible, le Coran et la science: Les ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes, Paris, Agora, «Pocket», 2003.
إلا أن الدالاي لاما يرى أيضاً أن البوذية تتّفق كثيراً مع العلوم العقلية (علوم الأعصاب).

أو تكون ما لم يجدْه العلم بعد، أو تبحث عن ركائز علمية لعقائدها... بالتالي ثمّة من رأى من المسيحيين (البابا بيوس الثاني عشر، 1951) في نظرية الانفجار الأوّل التي يتمّ تداولها اليوم (نظرية الـ «بيغ بانغ» أو الانفجار الكبير) والتي بدأ الكون من خلالها تمدُّده، رأى فيها، إن لم يكن دليلاً، فعلى الأقلّ شكلاً من أشكال إثبات نشأة العالم (ليس الكون إذن لامتناهياً) ونوعا من التماثل مع فكرة الخلق، الأمر الذي يُشكّل بالطبع ضرباً من الوهم، فالـ «بيغ بانغ» حَدَثَ بالكامل في «هذا الجانب» من الزمكان espace ـ temps بينما يبقى السؤال الكبير عمّا كان موجوداً قبل لحظة نشوء الكون بجزء من مليون من الثانية.

في الحقيقة، نجد أنفسنا هنا أمام واحدة من أكثر المحاولات استماتةً للدفاع عن الدين منذ ظهور الفيزياء الحديثة والمعاصرة، وهي التوفيقية. إنها تعني إذن التوفيق، بشكل أكثر أو أقلّ دقّة، بين إثباتات أو روايات الكتاب المقدّس (أو القرآن أو أي من النصوص والعقائد الأخرى) من جهة، وإثباتات العلم الحديث من جهة ثانية. فإمّا أن يُثبت العلم صحة الإيمان وإما أن يؤَيِّد الإيمان معطيات العلم.

ثمة محاولة من المحاولات الفظَّة تقوم على التوفيق بين مدة الأيام الستّة للخلق والمدة الطويلة جدّاً (13.7 مليار سنة) التي تمتدّ بين نشأة العالم وظهور الإنسان؛ ورغم أنه من الصعب دعْم فكرة أن العالم لا يتجاوزه عمره ستّة آلاف سنة، فإن البعض فسّر الأيام رمزياً بأنها تعني ملايين السنوات لكلّ يوم.

إنّ «التصميم الذكي» intelligent design، وهو أكثر حذقاً، حاوَلَ مؤخراً في ظلّ التطوّر العشوائي، أن يستبدل غايةً محكومةً بالذكاء المبدِع والمُوجَّه الذي كان حاضراً هنا منذ البداية. لذلك، فالكون صُمِّمَ أصلاً بحسب ذكاء الله، ونقول إن هذا هو التفسير العلمي الأكثر إقناعاً بالنسبة للثوابت والتوازنات الفيزيائية التي تحكم العالم. لكن الأمر يتعلّق هنا بقراءة دينية، وليس علمية، للبداية (بداية الكون).

وباتّجاه معاكس، يُصبح مُسلَّماً به أن لا يُحمل رفض الكتب المقدّسة معنىً إضافياً لكونها لا تتوافق مع العلوم الحديثة، لأن هذا التوافق لم يكن إطلاقاً، لا في القديم ولا اليوم، من بين اهتمامات الكتب المقدّسة[1]..

[1]ـ إن الأدب «المُزيَّف» (الكتابات الأصلية التي لم يتمّ إدخالها في العهد القديم والعهد الجديد) والذي شاعت شهرتُه من خلال رواية (**Da Vinci Code**) يشتمل على الكثير من المعلومات حول مكان العيش (**Sitz im Leben**) في الأسفار المقدسة (التي تُوصَف بأنها «كنَسية»). يمُكن ببساطة تفضيل الكتابات المُزيَّفة على الكتابات الكَنَسية، إلا أن الأولى لا تحمل أيّ معلومات أكثر مصداقية من تلك التي تُقدّمها الثانية ـ بل هي أقل مصداقية بلا أدنى شك. علاوة على ذلك، فرواية (**Da Vinci Code**) تُعَدّ محض خيال لدرجة أن أي باحث يعجز عن إثبات «تاريخيتها».

تُعدُّ محاولة الأب بيار تيلارد دو شاردان (1955 ـ 1881) «للمصالحة» أهمّ وأعمق محاولة في القرن العشرين بدون أدنى شك، حيث أراد شاردان، وهو يسوعي وعالم إحاثة، استخلاص النتائج من التطور لتوظيفها في علم اللاهوت المسيحي[1]. فهل تجاوز الخطّ الأحمر، ما يجعل من نظامه المعروف باسم «التعقيد المتنامي» توفيقية غير مقبولة، ونوعاً من المعرفة الروحية (معرفة متخيّلة) العلمية التي لا أساس لها في الواقع، و«إسقاط أحيائي» إذا صدّقنا عالم البيولوجيا جاك مونود[2]؟مع العلم أن الكثير من خصومه، من علماء ورجال دين، أقرّوا بذلك...

في الحقيقة، يجب اعتبار طرح تيلارد، قبل كل شيء، رؤية لاهوتية مسيحية للمستقبل تسعى لدمج معطيات التطور. بهذا العنوان يُعدُّ طرحه مثيراً لأنه قدّم تصوّراً كونيّاً ديناميّاً جدّاً للتاريخ المتقارب للمادّة والروح. لكن تيلارد لاقى نفْسَه المصير الذي لاقاه غاليله ليس بسبب نظرياته العلمية، وإنما بسبب طروحاته اللاهوتية غير المقبولة، فمنعته الكنيسة من نشر كتاباته في حياته ومن شغل كرسي في الـ «كولاج دو فرانس».

مع ذلك، قَبِلَ الكثير من كبار رجال الدين والمُتديّنين المثقّفين وعلماء اللاهوت ضمنيّاً بالخطّ الواضح الذي رسمه كانط عندما فصل بين الإيمان والعلم، ربما لأنهم أقلّ جرأة وابتكاراً من تيلارد، ودَمَجوا في تفكيرهم وردّات فعلهم الدينية بين أهمّ مُكتَسَبات التأويل التاريخي والنقدي. وبالعكس، مع قبولهم بحرية واستقلالية البحث راحوا يدافعون عن مشروعية الإيمان في وجه الإدعاءات التي تدافع باسم العلم، عن الإلحاد أو عن اللامبالاة الدينية، بل بالأحرى في وجه كل العلوم التي تنتهك المجال الخاص بالدين زاعمة أنها تملك الدليل على عدم وجود الله، أو استحالة وجوده انطلاقاً من نتائج علمية[3].

عموماً، بدلاً من الاحتجاج ضدّ البحوث والاكتشافات العلمية كما هي، تشارك الديانات اليوم (حتى على المستوى الرسمي ضمن اللجان الأخلاقية) في النقاشات الأخلاقية المفتوحة حول مناهج وأهداف ونتائج البحوث الخاصة بالجينات البشرية، وتتعلّق ردود الأفعال والمواقف

[1]ـ للاطلاع أكثر على فكر تيلارد دو شاردان، يمكن قراءة:

Ce que je crois, Paris, Le seuil, coll. «Points ـ Sagesse», 1998; le Milieu divin, id., 1993; L'Hymne de l'univers, id., 1993.

[2] ـ **Jacques Monod, Le Hasard et la nécessité, Paris, Le seuil, Coll. «Points ـ Essais», 1973.**

[3]ـ إنها عبارة عن إثباتات غير مُفنَّدة وغير علمية، وبالتالي هي مجرّد آراء. ومن غير الممكن تجنُّب كارل بوبر (**Karl Popper**) في هذا الخصوص. أنظر:

Logique de la découverte scientifique, Paris, Payot, coll. «Bibliothèque scientifique», 1973 «nouvelle édition 2007».

الرافضة الأكثر حدّة بالبيولوجيا الوراثية والوعود الخطيرة التي تُقدّمها من أجل اختيار واختصار ومداواة وتحسين، وتعديل الحياة أو تعديل أشكالها.

لكن عملية فرض الرقابة المتكرّرة (خصوصاً رقابة الكنيسة الكاثوليكية) تكاد تُظهر الديانات بمظهر حراس العادات والتقاليد، وأنصار الريبة الحاضرة دائماً إزاء العلم بشكل عام، ورسل الشقاء ومانعي التطور. فمن الطبيعي، عندئذ، استحضار واقعة «غاليله»[1] مرة بعد أخرى، رغم قيام البابا «جان بول الثاني» بردّ الاعتبار له، رغم أن البعض يراه منقوصاً وغامضاً.

العلم في قفص الاتهام:

مع ذلك، توجد هنا ورقة رابحة تستفيد الديانات منها، هي الصورة الشديدة التناقض، إن لم نقل السلبية، للعلم في مطلع القرن الواحد والعشرين. فبعد أربعة أو خمسة قرون، خصوصاً الأخير منها، لم يعد العلم في الواقع قادراً على الظهور بمظهر «البريء». كما لا يمكن إنكار مساهمته في اتّساع أو حتى اندلاع الكوارث الكبرى (حروب، إبادات، قنابل ذرية، كوارث بيئية). من جهةٍ أخرى، أَلَمْ ينحرف عن وجهته المتمثلة في السعي إلى التحرّر من الطبيعة والسيطرة عليها وعلى قدرها، ومع الإيمان بالتقدم غير المحدود الذي أدّى إليه؟أَلَسْنا مُثقلين بـ «أضرار التقدم» والخسارة ذات الاتجاه الواحد «للطبيعة» والأخطار البيئية؟ألم يُخصّص جزء مهمّ من نتائج التقدّم لإصلاح الأضرار التي تسبّب بها هو نفسه والتي كانت تارة غير متوقّعة، وتارة أخرى متوقّعة جداً؟هل يوصل العلم حقاً إلى السعادة والحرية؟

بعيداً عن الفكرة البسيطة التي تفيد بأن العلم خيرٌ في غاياته لكن يُسَاءُ استخدامُ وسائله، برزت أسئلة فلسفية أكثر راديكالية تتعلّق بمعناه، وإرادته في السيطرة، وعدم قدرته على إعطاء معنىً للوجود. وقد قمنا بإثبات أن العلم، خلافاً لادّعاءاته، ليس «موضوعيّاً» البتّة، ولكنه جدّ أيديولوجي في خطاباته. وعندما يتسّلل بجرأةٍ إلى هذه العيوب ليعرض خدماته، فالمسألة الدينية ستُطرَح بلا ريب من جديد. غير أنه بإمكان العلم، في أي لحظة، أن يصبح الشغل الشاغل للأفراد والجماعات، وأن يهب الحياة معنىً، وأن يكون للحاضر والمستقبل مواسياً، بل وعداً تعاقبياً، حتى وهو يقدّم صُوَره الرُؤيوية ووعوده الأخروية[2]. تُراهن الأصولية الدينية اليوم، بشكلٍ خاص، على مخاوف العلم والتكنولوجيا (اللذين تقوم مع ذلك بتوظيفهما لتمرير رسائلها).

---

[1]ـ مؤخّراً (أيلول 2007) بِتْنا نسمع ونقرأ هذا التلميح عندما تفاعل ممثّلون عن الكنيسة الكاثوليكية بشدّة مع الإعلان عن التوصّل إلى الخلق «في المختبر» (**in vitro**) في إنكلترا بالاستعانة بأجنّة خَيْمَر بشري ـ حيواني. وحتى اليوم قليلا ما أثارت علوم الأعصاب النقد الديني.

[2]ـ يتعلَّق علم الآخرة (**Eschatologie**) بـ «ما وراء» الحياة الفردية والجماعية، و»الغايات الأخيرة»؛ بينما ترتبط القيامة «**Apocalypse**» بما يجري قبل النهاية، وتَصِفه بشكل مأساوي.

ختاماً ربما يكون هامّاً التشديد على التعدّدية المفُرطة الدينية والعلمية السائدة حاليّاً. توجد أديان ولكلٍّ منها رؤية مختلفة عن العالم، وتوجد علوم تتألّف من فروع عديدة، وفي داخل كل دين وكل علم، يتقاسم الأفراد والجماعات رؤية مشتركة حول الدين والعلم. وخلافاً لما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر حيث كان معظم العلماء معادين للدين واللاإكليروس، فإن عدداً لا بأس به من علماء اليوم متديّنون على المستوى الشخصي ولكنهم أيضاً ينتمون إلى تجلٍّ وضعي، فضلاً عن كونهم من طائفة دينية معيّنة. كما سُجِّل عدد لا يستهان به من العلماء وطلاب العلوم (مهندسون وأطباء وتقنيون) بين أوساط الأصوليين، بروتستانت ومسلمون خصوصاً، فهل يُؤشِّر ذلك إلى القلق والكآبة وبروز الأسئلة التي تثيرها الدراسات والأبحاث ولكنها تجد نفسها عاجزة عن أخذها بعين الاعتبار؟

فنحن بعيدون، على كل حال، عن الاعتقاد العلموي والوضعي بالتقدم الناشئ من عصر الأنوار!

وباتّجاه معاكس، بالنسبة للديانات، نجد نوعاً من التعاقب الرحب المتقلِّب في المواقف: فالذين يستمرّون في الإيمان، ليس فقط بالمعجزة بل بكل الخرافات الممكنة (السحر، الشعوذة، التنجيم..) يتعايشون مع أصحاب الفكر العقلاني الذي يُقصي طبعاً هذه «الخرافات». حتى أن عدداً من علماء اللاهوت البروتستانت والكاثوليك في القرن العشرين طوّروا نقداً راديكاليّاً للتصوّرات المرتبطة بالله. ربما بذلك يكونون بخلاف المؤمنين الذين يتمسّكون بأطروحات «الافتتان المتجدّد بالعالم» الذي تعِدُ به الفيزياء الجديدة، التي تتقاطع في بعض جوانبها المجهرية والعيانية مع الديانات الصوفية الآسيوية (الطاوية[1] والبوذية[2]) وتترك مجالاً للتنبؤ من جديد بـ«عالم مترابط» على عكس عالم الفصل الذي أنتجته الانطلاقة الأولى للفيزياء الحديثة.

في العمق، لا يستطيع العلم ولا الدين «إملاء» الأفكار الصحيحة والسلوك القويم في زمن التشظّي الفرداني والفرد المتشظّي. فذلك يؤدّي إلى الإحساس بالوحدة الذي قد يكون «باسكاليّاً» لو لم تعمل مجتمعاتنا الحديثة «الهزلية» على مضاعفة الملاهي التي تساعد على نسيان هذه الوحدة.

[1]ـ الكتاب الأكثر شهرة حول هذه النقطة:

Fritjof Capra, Le Tao de la physique (1989) rééd. Eric Koehler, 2004

[2] - Trinh Xuan Thuan, La mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers, Paris, Gallimard, Coll. «Folio», 1991.

مستقبل الدين
مطارحات إميل دوركايم وماكس فيبر

غريغوري بوم Gregory Go Boom[*]

تتوخى هذه المقالة الإفصاح عن أن أفكار إميل دوركايم وماكس فيبر لا تزال تنطوي على قيمة استثنائية لفهم حضور الدين وغيابه في ظل المجتمع المعاصر. يطرح دوركايم مفاهيم تفسّر عودة الدين إلى الساحة العامة، والنمو المتسارع للأصولية، وبسيكولوجيا مقاومة التغيير الاجتماعي، وظهور أشكال جديدة من الجهوية والقومية، ووجود تيارات مسكونية في جميع الأديان الكبرى. من جهته، يطرح فيبر مفاهيم تفسّر دور الفرد في الدين، وأثر موقعه الاجتماعي على الممارسة الدينية والعلمانية الكاسحة في المجتمع المعاصر. وبالنظر إلى حضور الفردانية والنفعية المسلّم بهما غالباً في البحث الاجتماعي في مجال الدين، توصي المقالة بإعادة قراءة نصوص دوركايم التي تتناول المجتمع باعتباره منتجاً للوعي الشخصي.

المحرر

حافظت أفكار إميل دوركايم وماكس فيبر حول العلاقة بين الدين والمجتمع على أهميتها في الوضع التاريخي الحالي. وبالتالي يستحيل تفسير وجود الدين في مجتمعنا أو عدمه من دون الرجوع إلى الأفكار التي طرحها عالما الاجتماع هذان في مطلع القرن العشرين. من المعروف بأن هذين المفكّرين لهما وجهتا نظر مختلفان حول دور الدين في المجتمع. لكل منهما تفسير مختلف للشخصية البشرية وعلاقتها بالمجتمع، ويبدو أن هذا الاختلاف في الأفكار مستمر في الصراع الحالي بين تيارين فلسفيين، هما الجماعانية والفردانية.

---

*- لاهوتي وفيلسوف كندي، ولد ببرلين 1932، أستاذ بجامعة ماكغيل ـ (الكيبك) وجامعة تورنتو الكندية.

- المصدر: ـ Nouvelles Pratiques Sociales، مجلّد 9، رقم 1، 1996، ص. 101-113.

- العنوان الأصلي للبحث: Lavenir de la religion: entre Durkheim et weber

- تعريب: رشا زين الدين. ـ راجعه فريق الترجمة.

العالم وفق إميل دوركايم

المجتمع بالنسبة إلى إميل دوركايم، هو جوهر الواقع البشري. وبحسب حدسه، الذي أكّدته بحوثه على أكثر المجتمعات بساطةً، أي قبائل أستراليا البدائية، فإن المجتمع هو من يصنع أفراده. وبالمعنى نفسه أيضاً فهو ليس مصدراً للغذاء والحماية فحسب، وإنما يتيح أيضاً وبوجه خاص ثقافة مشتركة، ومجموعة من القيم، ورؤية روحانية للحياة. وحده البعد البيولوجي للإنسان فرداني بحت. أمّا البعد الفكري، أي الوعي، والمخيّلة، والذكاء، فتكتسب عبر المشاركة في المجتمع، واللغة خير مثال على ذلك، إذ نطوّر وعينا اللغوي الشخصي عبر استيعاب لغة المجتمع.

بما أننا من إنتاج المجتمع ونبقى متجذرين فيه، نحن ـ بحسب دوركايم ـ كائنات أخلاقية (1970 : 314-322). يتشاطر أفراد المجتمع نفسه قيماً مشتركة ويسمعون في أعماقهم نداءً حميماً يحضهم على تطبيق هذه القيم في حياتهم. يقول دوركايم أن هذا النداء قوي جدّاً حيث إن البشر يريدون أن يكونوا في خدمة مجتمعهم، لا بل التضحية من أجله في لحظات الخطر. يرغب البشر في تسليم أنفسهم للخير الأكثر تسامياً. يرى دوركايم بأن البشر لديهم نزعة دينية. فالمجتمع، على حد قوله، ليس واقعاً موضوعياً موجوداً بمعزل عن أفراده فحسب، إنما هو أيضاً واقع ذاتي مستقرٌ بشكل رمزي في فكرهم ويحدد إنسانيتهم برمتّها. إن المجتمع، الذي له وجود رمزي في «الوعي الجماعي»، وهي عبارة عزيزة على قلب دوركايم يصنع أفراده، ويدعمهم، ويحدد هويتهم (633: 1960).

الدين

وقف دوركايم في ذهول أمام ظاهرة الدين الكونية. أراد دوركايم، الملحد، إيجاد تفسير علمي للتجربة الدينية، وقد توصل على إثر البحوث التي أجراها على القبائل البدائية، إلى أن تجربة القداسة تمت بلقاء الشعب، في لحظات خاصة، مع المجتمع الذي له وجود رمزي في وعيه الجماعي. على حد قول دوركايم، الله هو المجتمع المدوّن بخط عريض في فكر أفراده. الدين هو إذن الخشية الموقّرة للبشر وهجرهم الشغف أمام قالبهم الاجتماعي، هذا القالب الذي أوجدهم، والذي يدعمهم، ويكوّن لهم مثلهم العليا، ويعاقبهم على تعدّياتهم، ويعدهم في الوقت عينه باحتضانهم مجدداً.

يعتقد دوركايم بأن كل مجتمع يضع دينه الخاص؛ إذ لا يمكن للمجتمع أن يحيا من دون هذه السلطة الرمزية، من دون هذا الانعكاس لهذا المجتمع في وعي الشعب الجماعي. الدين هو الروح الحيّة التي تجمع الرجال والنساء في المشروع المجتمعي عينه.

ساعدت نظرية دوركايم بالتالي إلى حد كبير على تفسير دور الأديان التقليدية في المجتمع وعلى فهم معنى الشعائر المقدسة. مع ذلك، بدا عالم الاجتماع العظيم هذا مقتضباً حول مسألة الدين في المجتمع الحديث، والعلماني، والتعددي؛ إذ أن المجتمع الحديث، في نظره، أكثر عقلانيةً وإنسانيةً من المجتمعات السالفة. لقد ذكر بأن الآلهة القديمة إما تشيخ أو تفنى، بما فيها الإله التوراتي، في حين أن الآلهة الجديدة لم تولد بعد (1970: 611). كان على قناعة بأن المجتمع الحديث، القائم على الذكاء العلمي للعلاقات الإنسانية، قد يبتكر على الأمد البعيد دينه المدني الخاص بغية تعزيز قيمه داخل المواطنين.

لكن، في الوقت الراهن، العبادة السائدة هي للأسف «عبادة الشخصية» (1970: 261-278)، على حد قول دوركايم. بعبارة أخرى، على غرار ماركس في شبابه، لا ينظر دوركايم إلى الفردانية ومركزية الذات كنزعة طبيعية، وإنما كنتاج ثقافي أوجدته الظروف الاجتماعية والاقتصادية. مع ذلك، أكّد دوركايم بأن عبادة الشخصية هذه هي عبادة مَرَضية، لأنها تهدد بإضعاف المجتمع وبالتمهيد لانهياره. لكن عالم الاجتماع الفرنسي هذا كان على ثقة بأن المجتمع الحديث والصناعي والقائم على المساواة سيوجد على الأمد البعيد شكل الدين الخاص به، والقادر على ترسيخ هويته الاجتماعية وعلى ضمان التزام المواطنين بالفضائل المدنية. لقد دافع دوركايم بشدة عن هذه النقطة في وجه الكاثوليك المحافظين الذين كانوا يتمتعون بنفوذ في فرنسا في عصره، والذين توقعوا مساهمة المجتمع الحديث في ضعضعة التكافل الاجتماعي.

يوجد علماء اجتماع معاصرون يؤيدون أفكار دوركايم مع تشديدهم على فكرة أن المجتمع بحاجة إلى أسطورة وطنية، أو بحسب تعبير روسو، إلى دين مدني (Bellah 1976 ـ 1-21) من أجل أن يتطور ويزدهر. فمن مظاهر الهشاشة في ما يسمى بكندا أنها تفتقر إلى أسطورة وطنية تحتفي بمستقبل ومصير يلقيان قبول جميع المواطنين. في المقابل، ورثت الكيبك ديناً مدنياً. كان هذا الدين في السابق الكاثوليكية، لكن منذ الثورة الهادئة، اتخذت الأسطورة الوطنية منحىً علمانياً (Tessier, 1994).

الهوية الجماعية

تلقي مقاربة دوركايم الاجتماعية الضوء على ظاهرة معاصرة مقترنة بالبحث عن الهوية الجماعية. ففي بقاع كثيرة من الأرض، هناك شعوب تتصدى للكونية الليبرالية والفردانية الرأسمالية عبر التأكيد الحثيث على هويتها الجماعية الموروثة من الماضي، وأحياناً عبر اللجوء إلى أشكال متطرفة من القبلية والقومية العنيفة. ومثل هذه الظاهرة تثير استغراب الليبراليين والماركسيين؛ إذ ترى النظرية

الليبرالية البشر أفراداً موجّهين كلاًّ نحو بقائه الشخصي وتحسين ظروفه المادية، وهي نظرية تعجز عن تفسير سبب توجّه الناس إلى تأكيد هويتهم الجماعية رغم أن ذلك يضر بمصالحهم المادية الشخصية. أمّا من المنظور الماركسي، فالبشر موجّهون، سواءً عن سابق معرفة أو لا، نحو الكفاح لتحسين الوضع المادي لطبقتهم الاقتصادية. وهذه النظرية عاجزة أيضاً عن تفسير سبب توجّه بعض المجموعات إلى تأكيد هويتهم الدينية، أو الإثنية، أو القومية رغم أن ذلك يضر بمصلحة طبقتهم. كذلك، لا يسمح توصيف القومية الإثنية أو الحركة الدينية بـ «الوعي الزائف» بتبرير تمتع هذين التيارين بمثل هذه الجاذبية الاجتماعية.

بحسب دوركايم، البشر مرتبطون ارتباطاً وثيقاً بهويتهم الجماعية. فعندما تكون هذه الأخيرة في خطر، يبذل هؤلاء تضحيات كبيرة من أجل إنشاء مؤسسات اجتماعية وسياسية تحميها وتعززها. لم ينجح الليبراليون والماركسيون يوماً، لجهلهم بالأهمية الاجتماعية للهوية الجماعية، في استيعاب الحركات الفاشية التي ظهرت في ثلاثينيات القرن العشرين. مع ذلك، كانت الرؤية أوضح في ذلك الحين لدى بعض المفكّرين المناهضين للفاشية.

في هذا الإطار، وصف كارل بولانيي، في أحد كتبه في الثلاثينيات، الفاشية بـ «عودة المكبوت»، بما يعني إعادة التأكيد، بشكل مشوّه، على المجتمع المقوّض نتيجة الليبرالية والماركسية. لقد اعتبر الفاشية شكلاً «مشوّهاً» من أشكال الهوية الجماعية ذلك لأنها تتطلّب التضحية بالضمير الأخلاقي الشخصي في سبيل الولاء الأعمى للحاكم (بوم، 1996: 50).

في الحقبة نفسها، كتب بول تيليش عن ارتباط الشعوب بجذورها الإثنية، أو القومية، أو الدينية، معتبراً إياها من الظواهر الكونية. فلا يمكن لأي نظرية اجتماعية أن تكون مقنعة على الأمد البعيد ما لم تعترف بترسّخ جذور الشعب في تاريخه. أدرك تيليش بوضوح، في الفترة عينها، بأن النظرة السياسية القائمة على الهوية الجماعية لشعب ما تولّد العدائية ضد من لا ينتمون إليه وتقوّي البنى التقليدية لانعدام المساواة الاجتماعية، وهما نزعتان خطيرتان عاقبتهما الحرب والقمع على التوالي. لذلك، حث تيليش على نظرية سياسية تبدي احتراماً للرابط الاجتماعي الذي يرثه المجتمع، وتخضعه في الوقت عينه لمعيار العدالة الاجتماعية العقلاني، طارحاً تفسيراً إيجابيّاً للقوميّة على أن تحترم هذه الأخيرة المساواة بين أفراد الأمة والمساواة بين الأمم نفسها (بوم، 1995: 92-95).

اللاَّمعيارية، قوّة اجتماعية

أثبت إميل دوركايم في كتابه بأن الناس الذين يشهدون تهديداً لهويتهم الجماعية يعانون قلقاً شديداً على المستوى الشخصي، وهو ما يطلق عليه اسم «اللامعيارية» (1981: 272-311). قد تظهر اللامعيارية في صميم الأفراد بطريقتين مختلفتين: إمّا عبر انتقالهم من محيط اجتماعي ثقافي إلى آخر أو عبر حدوث تغييرات جوهرية في المجموعة الثقافية التي ينتمون إليها. وفي كلتا الحالتين، يعاني الأفراد العاجزون عن التكيّف مع الوضع الجديد من الاضطراب والقلق. وهكذا، توضح نظرية دوركايم الكثير من الظواهر في عصرنا هذا، بما في ذلك الظواهر الدينية.

تمرّ الثقافة الشائعة في أميركا الشمالية بتحوّلات جذرية بسبب البطالة المزمنة وندرة فرص العمل، وانعتاق دولة الرفاه، وظهور التعددية الدينية، والمهاجرين الوافدين من قارات غير أوروبا، وكذلك بسبب المطالبة المتزايدة بالمساواة بين المرأة والرجل. إن كان دوركايم على حق، فإن مثل هذا الوضع سيثير على الأرجح قلقاً عارماً لدى الكثير من أفراد المجتمع. فالعدائية تجاه المهاجرين، والعنصرية، وصحوة الحركة المعادية لتحرير المرأة ناجمة إلى حد كبير عن هذا الشعور بالقلق. لذلك عوضاً عن اتهام الناس الذين يقلقهم التغيير الاجتماعي بالتخلّف أو الرجعية، يستحسن احترام قلقهم وتبني خطاب يكون في عونهم. فمن هم بصدد فقدان هويتهم الثقافية يحق لهم أن يعلنوا الحداد على هذه الخسارة من دون اتهامهم بالأذية. الحداد شفاء للروح، لكنه مؤقت. فبعده، يواجه الأفراد الواقع الجديد، ويتكيفون معه، ويعملون على إعادة تحديد هويتهم.

الدين المحافظ والطوائف

يوضح مفهوم دوركايم حول اللامعيارية جاذبية الدين المحافظ، والطوائف، والعبادات الأكثر حداثة. يتساءل المراقبون العلمانيون أحياناً كيف يستطيع الأذكياء من الناس تقبّل تعاليم روحيّة عقلانية وأساليب حياة تتعارض مع الوجهة السليمة. يذكّر دوركايم هؤلاء المراقبين بأنّ الدين المحافظ والطوائف الحديثة النشأة توفّر العلاج للقلق العميق الذي يولّده المجتمع، هذا القلق الذي لا تستطيع القدرة على الفهم شفاءه. تتطرّق نظرية دوركايم إلى السبب وراء ظهور حركة قوية للمحافظين حاليّاً في الكنائس المسيحية، وبشكل عام، في جميع الديانات الكبرى. تعتمد هذه الحركة في بعض الحالات، التي سأتناولها لاحقاً، شكلاً متشدداً (أصوليّاً)، أي شكلاً حرفيّاً، ومتصلّباً، ومتزمّتاً. وإذا كان دوركايم على حق، ستثبت الحركات المحافظة للأديان القلق الذي اختبره الأشخاص شديدو التديّن ممن تتهدّد هويتهم الجماعية جراء التعددية الدينية وعلمنة ثقافتهم.

في الوقت الذي ولّدت فيه الثورة الهادئة في الكيبك ديناميكية اجتماعيّة أثّرت على الشعب بكامله، جاءت الحركة المحافظة في الكنيسة هناك أقل حدّة مما هي عليه في فرنسا وبلدان أخرى، حيث عارض جزء كبير من السكان التغيرات الاجتماعية والثقافية.

عكس تحوّل التيارات المحافظة للأديان إلى حركات أصولية، في بعض الحالات، ردّ فعل حازم تجاه الثقافة التي فرضتها قوة مركزيّة هدّدت بتدمير الهوية التقليدية الجماعية. كان يمكن أن تُفسّر الأصولية في الأوساط الإسلامية، وحتى عند الهندوس والبوذيين، منذ زمن بعيد، على أنها مقاومة واسعة النطاق ضدّ غزو الثقافة العقلانية المتداولة في الغرب والمدعومة من المركز الرأسمالي العالمي. بدت الأصولية المسيحية في الولايات المتحدة الأميركية كدفاع عاطفي عن الثقافة البروتستانتية التي كانت تعرّف الهوية الأميركية في الماضي على أنها معارضة للعقلانية والعلمانية، التي أطلق عليهما الأصوليون اسم «الحركة الإنسانية العلمانية»، وللتعددية الدينية، وحركة تحرير المرأة، والوجود المتعاظم للمهاجرين من أصول غير أوروبية، أي جميع الاتجاهات التي يدعمها المركز، والحكومة الفدرالية في الولايات المتحدة الأميركية.

تقترن المفارقة الاجتماعية بكافة الحركات الأصولية. فالبرغم من معارضة هذه الأخيرة الحداثة العلمانية والمنطق النفعي، فرضت عليها رغبتها في أن تصبح قوى سياسية هامة استخدام وسائل حديثة للتنظيم والتواصل، وتقنيات للتلاعب، والوثوق بالعقلانية الإنتاجية. فالحركات الأصولية تتجدّد رغماً عنها.

الدين الكوني

إذا ما اتّبعنا مبادئ دوركايم، سنترقّب ظهور مجتمع عالمي في عالم الأديان، ذي تأثيرات مختلفة عن حركات المقاومة. لقد تحقّق هذا المجتمع العالمي للمرة الأولى في التاريخ، إذ أصبحت كافة بلدان العالم مترابطة في السرّاء والضرّاء. فجميعها تعتمد نظاماً عالميّاً موحدا للاقتصاد الرأسمالي، وتسعى إلى تعزيز تطورها التكنولوجي، وتتشاطر المعرفة نفسها. تتعاون معظم هذه البلدان سياسيّاً عبر منظمة الأمم المتّحدة، وهي على استعداد لتقبّل القيم الاجتماعية التي تنصّ عليها هذه الأخيرة، أي حقوق الإنسان، والمساواة بين الرجل والمرأة. فقد تحوّل الترابط البنيوي للبشرية إلى واقع تاريخي، حتى ولو أن هذه البنية تنتج الظلم وعدم المساواة على نطاق واسع. وإذا صحّت مقاربة إميل دوركايم الاجتماعية، فمن المتوقّع أن تعبرّ عولمة البنى التحتية عن نفسها بشكل رمزي في الوعي الجماعي، وأن تثير حركة روحية تسعى إلى التضامن العالمي. لا يكفي بالتالي أن نفسّر

الحركة المسكونية والحوار بين الأديان على أنهما اختراعان ناجمان عن أذهان جسورة، بل يجب فهمهما على أنهما التعبير الروحي عن واقع اجتماعي جديد. بات التضامن العالمي، بدءاً من أشد الناس فقراً، تجربة دينية في كافة الكنائس المسيحية والأديان الرئيسة. فإذا اطّلعنا على النصوص المنشورة من قبل الكنيسة الكاثوليكية، أو مجلس الكنائس العالمي، أو المؤتمر العالمي للأديان من أجل السلام، فسنجد أمرين مسلّمين بهما: أنّ كلّ التقاليد الدينية تحمل عناصر روحية تبارك عدم المساواة الاجتماعية، وهيمنة الأقوياء، والظلم الواقع على الضعفاء؛ وأنّ هذه التقاليد تحمل أيضاً عناصر روحية أخرى، داعمة للعدالة، والرحمة، والسلام. تكتشف الكنائس والأديان غير المسيحية، عبر الحوار والتعاون، أنّها تحمل في طيّاتها اليوتوبيا الاجتماعية، والبشرية التي وجدت السلام في العدل والحب.

نستشفّ من خلال مبادىء دوركايم السبب وراء سيطرة تيَّارين معارضين على كافة الأديان: تيار محافظ يسعى إلى تعزيز الهوية التقليدية، وتيار جريء منفتح على التضامن العالمي، بدءاً من الفقراء والفئات الأكثر هشاشةً. نجد هذين التيارين في الكنيسة الكاثوليكية في مقاطعة الكيبك. يتراءى أمامي بالتالي سببان لتبني منهج «الانفتاح والتضامن»، مع نقده للرأسمالية، بقوة في الكنيسة في الكيبك، مدعوماً في ذلك من الرسالة الرعوية ومبادرات الأساقفة العامة. أولاً، وكما قلت آنفاً، ولّدت الثورة الهادئة في الشعب مفهوماً ديناميكيّاً للثقافة؛ وثانياً، أجبرت العلمنة السريعة للمجتمع في الكيبيك الكنيسة على الظهور كأقليّة، أقلية لم تعد وظيفتها إضفاء الشرعية على العموم، وإنما قد تصبح قوة حاسمة مستوحاة من الرسالة النبوية للإنجيل.

العالم بحسب ماكس ويبر

نغوص مع ماكس فيبر في عالم فكري مختلف تماماً. يبدأ تفكير فيبر حول المجتمع والدين من الفرد ذاته. فالأفراد هم من يبنون المجتمع، والرجل صاحب الكاريزما وتلامذته هم من يصنعون التقاليد الدينية. لم يكن فيبر يؤمن بالوعي الجماعي ولا حتى بالأسطورة الجماعية التي تجعل المجتمع متماسكاً. لقد عارض عالم الاجتماع الألماني هذا بشدة على الحركة الرومانسية في الفكر الألماني، وتمثّل في فرنسا بتيار أقلية كان ينتمي إليه دوركايم. كان هذا التيار يجد في المجتمعات التقليدية وحدة عضوية وصوفية. فالمجتمعات، بحسب ويبر، عبارة عن إنشاءات. وتبقى المجتمعات موحدة نتيجة وجود حكومة تحمل عصا كبيرة تضرب بها كل من لا يتفق مع الآخر. بالنسبة إليه، السلطة هي من تصنع الوحدات الاجتماعية، وبالتالي يجب أن يحكم الأعضاء

في أمر السلطة الشرعية. وحين يتحدث فيبر عن الشرعية، لا يقصد في المقام الأول أيديولوجية تبارك النظام الاجتماعي أو تجعله يبدو عقلانيّاً، بل قدرة النظام على الوفاء بوعوده وتلبية متطلبات أعضائه. من الواضح أن فيبر لم ينكر البتّة أنّ المجتمعات التقليدية كانت متّحدة من خلال روابط اجتماعية وقيم مشتركة قبل ظهور الحداثة، إنما رأى بأنّ هذه العناصر المشتركة لم تكن فطرية وإنما مبنيّة؛ فالمجتمع عبارة عن بناء ناجح.

اعتبر ويبر، الوفي لهذا النهج، بأنّ الإثنية بناء أيضاً. فالهوية الإثنية ليست فطرية، ناجمة عن إرث بيولوجي مشترك، وإنما هي وليدة أناس مقتنعين بحيث يتشاطرون الأصل البيولوجي عينه. كذلك، ليست صلة الدم من تنتج المجتمع الإثني، إنما الإيمان بوجود مثل هذه الصلات، حتى إن كان التاريخ يكشف عن أصل أكثر تعددية.

الدين

يتملّك فيبر ودوركايم الفضول العلمي عينه حول الدور الاجتماعي للدين. فبينما كان دوركايم يصوّر الدين على أنه بناء مجتمع تنعكس صورته في الوعي الجماعي، اعتبر فيبر أنّ الدين يبدأ مع الفرد، الشخصية الكاريزماتية، مؤسس المجتمع الديني. كان فيبر يستخدم عبارة «كاريزما» لوصف القوة المدهشة التي يتمتّع بها بعض الأشخاص وقدرتها على إيصال معنى القداسة للآخرين (166: 159 ـ 1960). لم تكن القداسة، كما أرادها دوركايم، مظهراً من مظاهر المجتمع الروحية. أما بالنسبة إلى ويبر، فالقداسة تعني ما هو أبعد من المجتمع، أي ما هو مختلف عن البشر، قوة خارقة تجعل الواقع الاجتماعي أمراً نسبيّاً.

أنشأ مؤسسو الدين ممن يتمتعون بقوة كاريزماتية هائلة، مجتمعات من التلامذة المؤهلين لإيصال الكاريزما المؤسِّسَة للأجيال اللاحقة، بشكل رمزي، أي عبر رسالة روحية وطقوس مقدسة. وهكذا بُنيت التقاليد الدينية.

بالرغم من أن مقاربة ماكس فيبر الاجتماعية تمنح الأولوية للأفراد وتفاعلهم، إلاّ أنه لم يكن ليبراليّاً بالمعنى الأيديولوجي. إذ لم يكن يعتقد، كما الاختباريون البريطانيون وأهل الاقتصاد الكلاسيكيون، بأنّ الفرد يُعرّف من خلال صراعه من أجل البقاء والمنافسة. رفض فيبر فكرة أن الناس نفعيون بطبيعتهم. فبالنسبة إليه، يتصرف الناس في أغلب الأحيان وفقاً لدوافع مختلطة، يميّز فيبر بين أربعة منها: التصرّف وفقاً لعادات المجتمع، والتصرّف وفقاً للعقلية النفعية، والتصرف وفقاً للقيم الذاتية، والتصرّف تحت تأثير العواطف الجيّاشة (Freund, 1966: 84). تتعدّد الدوافع

التي تحرّك البشر بشكل عام. فعلى سبيل المثال، يتحرّك العديد من الأشخاص لتحسين وضعهم المادي، لكنهم في الوقت نفسه، يرفضون الابتعاد عن العادات المتعارف عليها، وحتى التخلي بشكل تام عن مُثُلهم العليا. فيتصرّفون، بالتالي، تبعاً لمجموعة من الحوافز. فالبشر، بحسب ويبر، هم كائنات تعيش على التراضي في المقام الأول.

ها هو السبب الذي كان يختلف عليه فيبر في ما يتعلق بتحليل دوركايم القائل إن أفراد المجتمع الواحد يتّحدون حول القيم نفسها والتجارب الدينية نفسها. وقد أكّد فيبر بأن معظم الناس يعيشون، على صعيد الدين، كما على صعيد المجالات الحياتية الأخرى، بالتراضي. وقليلون هم من يجسدون تماماً روح دينهم، وهم من يطلق عليهم فيبر اسم «البارعون» (1964: 137). أما الغالبية العظمى فتتشتّت معتقداتها الدينية بمصالح أخرى. وبالتالي، تسمح مقاربة فيبر هذه بتحليل ظاهرتين دينيتين قلّما يتحدث عنهما دوركايم، ألا وهما: تنوع التيارات الدينية داخل الدين الواحد، ومسار العلمنة الحالي.

الدين والطبقة الاجتماعية

يعترف فيبر بأن الدين الواحد يتمّ استيعابه بطرق مختلفة بحسب الطبقة الاجتماعية للمؤمنين. يتناول ويبر، من خلال ثلاث تجارب شهيرة، دين الأرستقراطيين، والحرفيين، والتجار، والفلاحين، والفقراء، ومن ثم يدرس السلوك تجاه دين البرجوازيين والبروليتاريا (1960: 382 ـ 483). تظهر هذه التجارب بأن الدين الواحد فُسّر على أنه يشكّل دعماً للتطلعات الاجتماعية والثقافية شديدة الاختلاف. ويشهد التاريخ على وجود الدين المحافظ، والإصلاحي، وحتى الراديكالي. تسمح مقاربة فيبر لهذا الأخير بأن يدرك المنظور الماركسي الذي يقدّر الوظيفية الأيديولوجية للدين، من جهة، وبأن يصحّح التعميم الخاطىء الذي تناوله ماركس في أن الدين هو أيديولوجية تشرّع الطبقة المهيمنة، من جهة أخرى. يضاف إلى ذلك أن بعض الكتّاب الماركسيين الذين سبقوا فيبر بزمن طويل، انزعجوا من وجود الدين الراديكالي في التاريخ الغربي. كان «أنجلز» نفسه مفتوناً بـ «توماس مونتسر»، الذي بشّر بحركة تجديدية العماد (anabaptiste)، والذي كان يقدّم الدعم الروحي لحرب الفلاحين في العام 1525.

انتشر على نطاق واسع تفسير فيبر للبروتستانتية الكالفينية التي اعتبرها روحانية كانت تساعد على النضال الاجتماعي للبرجوازية ضدّ النظام الإقطاعي (ويبر، 1964أ). كانت الأخلاقيات البروتستانتية، مع تركيزها على المقاصد الدنيوية، والعمل اليومي، والمبادرة الشخصية، والاعتماد

على الذات، على صلة عميقة بروح الرأسمالية الوليدة. فهي تسعى إلى تصحيح البعد المادي للرأسمالية عبر دعمها الروحي للسخاء وللمسؤولية الاجتماعية. لكن يجب التأكيد على أن فيبر لم يدع مفهوم البروتستانتية يقتصر على وظيفتها الاجتماعية، بل كان دائماً يعترف ببعدها المتسامي. إن التوجّه نحو القداسة على وجه التحديد هو الذي يمنح هذه الأخلاقيات الجديدة قوتها الثقافية.

يرى فيبر أنه لطالما ساعدت الملل الدينية الجديدة التي أنشأتها البروتستانتية، مثل الميثوديين، والمعمدانيين، والمجيئيين، وغيرهم، الطبقات الدنيا التي تناضل لتحقيق تقدمها الاجتماعي، على إثبات نجاحها في المجتمع الرأسمالي. وفي أيامنا هذه، لا تزال العديد من الطوائف الإنجيلية والجماعات الخمسينية تمارس الوظيفة الاجتماعية عينها. وبما أنّ هذه الحركات الدينية توصل إلى أتباعها القيمة الروحية للالتزام وللمسؤولية الشخصية، فإنها تنتج أشخاصاً مؤمنين يكرّسون نفسهم لأعمالهم، ويهتمون بأسرهم، ويعيشون عيشة بسيطة، ويدّخرون أموالهم لاستثمارها في حياتهم المهنية أو من أجل تقديم تبرعات سخيّة.

يجد علماء الاجتماع، الذين يدرسون الحركات الدينية الجديدة، أنفسهم أمام فرضيتين مختلفتين: فرضية دوركايم التي يبحث من خلالها الأشخاص المهددون نتيجة التغيرات الاجتماعية، عن الهوية الجماعية للهروب من المخاوف الشخصية، وفرضية فيبر التي تسعى الطبقات المهمشة من خلالها، إلى إيجاد روحانية تساعدهم على عيش حياة كريمة وأكثر عقلانيةً.

العلمنة

تُعرف مقاربة ماكس فيبر الاجتماعية بشكل خاص من خلال نظريتها حول العلمنة. في المقابل، يعتقد دوركايم بأن لاعقلانية العقيدة المسيحية، ستجعل هذه الديانة تزول في العالم الحديث. ويتوقّع، في الوقت عينه، ظهور الدين المدني الذي يعكس الأسس الأخلاقية لمجتمع التنوير ويعزّزه، لأن الدين، بالنسبة إليه، فيه شيء من الأبدية (1960: 609).

وذلك بخلاف فيبر الذي أعرب عن اقتناعه بأنّ «العقلانية» المتنامية للمجتمع الحديث ستزيل من أذهان الناس جميع القيم غير النفعية كالحقيقة، والخير، والجمال، والتسامي. يقصد فيبر بـ«العقلانية» تطبيق الأدلة التكنولوجية على تقدّم الحياة الشخصية والاجتماعية (1964: 61-107). ففي الماضي، سمح التوجه العقلاني، الذي تتحكم به قيم أخرى، للإنسانية بإنشاء حضارات كبرى؛ لكن التوجه أصبح اليوم قويّاً جدّاً إلى حدّ إلغائه كافة المسائل التي لم يتمكّن العلم، والتكنولوجيا، والإدارة العقلانية من حلّها. تعالج العقلانية الحديثة «الوسائل» من دون التعرّض إلى «الغايات»، كما في

الحقيقة والخير. وبالتالي، أصبحت الأسباب وسيلية بامتياز. يعتبر فيبر أيضاً أن هذا التطور المعاصر ناجم عن غياب مسألة الدين عن وعي الغالبية العظمى. فالرجال والنساء يتجهون نحو العلمانية، (الحال الذي كان عليه فيبر في البداية). لكن بحسب فرضية فيبر التشاؤمية، لا تؤدي علمنة الثقافة إلى القضاء على الدين فحسب، وإنما إلى تقهقر جميع الثقافات الإنسانية، فضلاً عن أنّ التفكير الفلسفي، والعشق الشغوف، والالتزام الأخلاقي بالمثل العليا وتقدير الجمال في طريقها إلى الزوال أيضاً. ووفق توقعات ويبر، سيكون مجتمع المستقبل العقلاني كلوحة قاتمة، وكـ «قفص حديدي»، وعالم حزين بلا لون ولا روح (1964أ: 246).

لقد رأينا، بحسب ويبر، بأنّ الدين يتجاوز وظيفته الاجتماعية ليلمس التسامي. برأيه، يجيب الدين عن الأسئلة الكونية الكبرى التي لم يتمكن أحد في الماضي من الإفلات منها: من أين جئنا؟ ما معنى الحياة البشرية؟ ما الذي ينتظرنا في المستقبل؟ ما هو أصل الشر والمعاناة؟ يقول فيبر أن الدين هو من صنع أصحاب الكاريزما القادرين على الإجابة عن مثل هذه الأسئلة التي، في أيامنا هذه، أُفرغت من معناها بسبب هيمنة التعليل الذرائعي. أما في المجتمع الحديث، لن يحيا الدين، باعتقاد ويبر، إلا ضمن دوائر صغيرة فحسب كمصلحة شخصية يتقاسمها الأصدقاء، واصفاً إياه بالدين اللطيف جداً. يرى علماء الاجتماع المعاصرون المؤيدون لماكس فيبر في انتشار المذاهب، وظهور حركات جديدة، والصراع بين النزعات المرتبطة بالهوية والنزعات الكونية في الأديان الكبرى، أعراض تشير إلى تفكّك التقاليد الدينية، قبل الغياب الكامل لهذه الأخيرة.

خلاصة بسيطة

إن مقاربة إميل دوركايم الاجتماعية قادرة على شرح عودة الدين إلى الساحة العامة وتمديد ما يطلق عليه الناطقون باللغة الإنكليزية «سياسات الهوية»، أي حركات اجتماعية تطالب بالهوية الوطنية، أو العرقية، أو الإقليمية. يعتبر دوركايم المترجم الأفضل للظواهر الاجتماعية، إذ بيّن لنا أن المشاعر الشخصية تحظى بدورها أيضاً بأهمية اجتماعية. في المقابل، إذا كنّا نهتم بمسألة مستقبل الدين، من الخطإ التغاضي عن مقاربة ماكس فيبر الاجتماعية، فهي قادرة على تفسير الضغوطات الحاصلة داخل الدين والتي تنجم عن المصالح المؤسسية لزعماء الدين أو المواقف الاجتماعية المختلفة لأتباعه. إلى ذلك، فيبر شديد الملاحظة بخصوص علمنة الثقافة الناتجة من المجتمع التكنولوجي.

تُعدّ العلاقة التي تربط الأشخاص بمجتمعهم معقّدة جدّاً، وغير متوقعة، إلى حدّ ما، حيث لا يمكن تفسيرها بمجرّد نظرية اجتماعية واحدة. لذا، لا بدّ من وضع نظريات متناقضة ومتكاملة لأنها

تسمح للباحث بالتحقق، عند كلّ حالة ملموسة، إلى أي مدى تتضح الظاهرة عبر هذه النظريات.

تجعلنا الروح الفردية والنفعية التي تميّز الثقافة المعاصرة، حتى في الجامعة، ننظر بسهولة إلى الأنشطة الدينية الجديدة على أنها تعابير غير متوقعة لجنون الإنسان. ونجد هذا التصور أيضاً في مظاهر «الهوية السياسية»، حيث يتساءل الناس كيف يمكن لبعض المجموعات والطوائف في مجتمع يعتقد أنه سيصبح دائماً أكثر عقلانية، أن يتطلّعوا إلى أهداف لاعقلانية تتخطى مصلحتهم المادية. لذا، أوصيكم، من أجل فهم أفضل للمجتمع المعاصر، بقراءة إميل دوركايم مرّة أخرى.

المراجع

ـ غريغوري بوم (1996)، Karl Polanyi on Ethics and Economies، مونتريال، منشورات جامعة كاغيل كوين، 90 صفحة.

ـ غريغوري بوم (1995)، «Quelle sorte de nationalisme?»، كونسيليوم، 262، 111-121.

ـ روبرت بيلا (1967)، "Civil Religion in America"، دودالوس، 96، 1-21.

ـ إميل دوركايم (1981)، Le Suicide، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 463 صفحة.

ـ إميل دوركايم (1970)، La science sociale et l'action، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 334 صفحة.

ـ إميل دوركايم (1960)، Les formes élémentaires de la vie religieuse، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية 640 صفحة.

ـ جوليان ر (1966)، Sociologie de Max Weber، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 256 صفحة.

ـ روبرت تسييه (1994)، Déplacements du sacré dans la société moderne، مونتريال، بيلارمين.

ـ ماكس فيبر (1964أ)، L'éthique protestante de l'esprit du capitalisme، باريس، بلون، 340 صفحة.

ـ ماكس فيبر (1964ب)، Le savant et le politique، باريس، بلون، 230 صفحة.

ـ ماكس فيبر (1960)، Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik، شتوتغارت، ألفرد كرونر فرلاغ، 580 صفحة.

حقيقة الدين

تأصيل فلسفي، لاهوتي، كلامي

عبد الحسين خسروبناه[*]

لا تتمتّع أيّ ظاهرة أو مؤسسة أو نشاط اجتماعيّ وإنسانيّ في تاريخ البشرية بعراقة تاريخية أو تنوّع في الشكل والمضمون كما يتمتع به الدين والتديّن عند الإنسان. فكلّ الأديان تنطوي على معتقدات ومفاهيم وطقوس معيّنة أدّت إلى تنوّع هذه الأديان. ومن هنا، تبلورت فروع علمية متعدّدة في حقل الدراسات الدينيّة ـ منها: علم الاجتماع الدينيّ، وعلم نفس الأديان، وفينومينولوجيا الدين (علم الظواهر) ، وفلسفة الدين، وعلم الكلام، وعلم اللاهوت، وما إلى ذلك - سبرت أغوار الدين ودرسته من زواياه المختلفة، وقامت بتقديم تعريفات له، وأوضحت دوره وآثاره.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأبحاث التقليدية لعلم الكلام لم تخصّص باباً أو بحثاً مستقلاً يدرس الدين بوصفه أحد أهمّ الأفعال الإلهية في مسيرة الهداية. وقد اقتصر ذلك على ما ورد من أبحاث الكلام الجديد، وفلسفة الدين.

في هذه الدراسة للباحث الإيراني عبد الحسين خسروبناه رؤية بانورامية لحقيقة الدين من وجهة نظر الفلسفة واللاهوت المسيحي وعلم الكلامي الإسلامي.

المحرر

هل يجب أن يُعرّف الدين بالتعريف الحقيقي؟ أم يجب أن يُستخدم فيه التعريف اللفظي؟ وبعبارة أخرى: هل ينتمي مفهوم الدين إلى المفاهيم الماهوية التي تنطوي على مفاهيم نوعية وكليات خمس (النوع، والجنس، والفصل، والعرض العامّ، والعرض الخاصّ)، أم أنّ مفهوم الدين ينتمي إلى المفاهيم المنطقية والفلسفية؟

---

* ـ أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في جامعة المعارف ـ قم ـ إيران.

ـ نقله عن الفارسية: محمد حسين الواسطي.

توضيح ذلك: إنّ الفلاسفة وعلماء نظريّة المعرفة قسّموا عموم العلم والمعرفة إلى علم حصولي وعلم حضوري. أمّا العلم الحضوري فهو علم لا تتوسّط فيه الصورة الذهنية في التعلق بذات المعلوم، فيكون الوجود الواقعي المعلوم حاضراً عند المدرِك؛ كما في معرفة الإنسان بذاته، وهو يظهر له بالشهود الباطنيّ. وأمّا العلم الحصوليّ فهو علم تتوسط فيه الصورة الذهنية من أجل الارتباط بالمعلوم. وعليه: فإنّ الصورة الذهنية هي التي تكشف عن المعلوم الخارجيّ.

وقد قسّم علماء المنطق العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق. أمّا التصوّر فهو تلك الصورة الذهنية البسيطة الفاقدة للحكم؛ كمفهوم «غار حراء»، وأمّا التصديق فهو الإذعان بحكم ما، يُثبت نسبة المحمول إلى الموضوع، أو يسلبها عنه. ويتعلّق التصديق دوماً بقضيّة حملية أو شرطية؛ مثل قولك: «الإنسان حيوان ناطق»، أو «إذا طلعت الشمس كان النهار».

وينقسم التصوّر ـ في إحدى تقسيماته ـ إلى كليّ وجزئيّ. أمّا الكليّ فهو المفهوم الذي من شأنه أن يصدق على كثيرين؛ ولو بالفرض مثل مفهوم «الإنسان» الذي بإمكانه أن يصدق على مليارات من أفراد البشر. وأمّا التصوّر الجزئي فهو تلك الصورة الذهنية التي ليس من شأنها سوى الإشارة إلى موجود واحد؛ كالصورة الذهنية «سقراط».

وتنقسم كلّ من التصورات الكلية والجزئية إلى أقسام أخرى؛ فالتصورات الجزئية تنقسم إلى: حسّيّة، وخيالية، ووهمية. والتصورات الكلية تنقسم إلى: مفاهيم ماهوية (معقولات أولى)، ومفاهيم فلسفية (معقولات ثانية فلسفية)، ومفاهيم منطقية (معقولات ثانية منطقية).

ومفهوم «الدين» من المفاهيم الكلية القابلة للصدق على مصاديق كثيرة، وهنا يجب أن نبحث هل هو مفهوم ماهوي أم فلسفي أم منطقي؟

وقبل البدء في تحديد هوية مفهوم الدين وانطباقه مع أيّ من هذه المفاهيم الكلية الثلاثة، يتوجّب إلقاء نظرة على تعاريف هذه المفاهيم أوّلاً:

1. **المفاهيم الماهويّة (المعقولات الأولى):** هي مفاهيم ينتزعها ذهن الإنسان من المصاديق الجزئية بشكل تلقائي ومن دون الحاجة إلى أيّ عمليّة أو مقارنة ذهنية؛ مثل: مفهوم «الإنسان» و«البياض»، فبمجرّد إدراك شخصيّ واحد أو أكثر بالحواس الظاهرية أو الشهود الباطني، يتوصّل العقل إلى المفهوم الكليّ. وتمتاز المفاهيم الماهوية بأنها تحكي ماهية الأشياء، فتبيّن حدودها الوجودية، وتضع لكلّ موجود حدّاً هو بمثابة القوالب المفهومية.

2. **المفاهيم الفلسفيّة (المعقولات الثانية الفلسفيّة):** هي مفاهيم يتطلّب انتزاعها شيء من

التأمّل والمقارنة؛ مثل: مفهومي «العلّة» و«المعلول»، حيث يُنتزعان من مقارنة شيئين يتوقّف وجود أحدهما على الآخر، فيُؤخذ المعنى من واقع هذه العلاقة. مثال ذلك: عندما نقارن بين النار وبين الحرارة المتصاعدة منها، ونلاحظ توقّف الحرارة على النار، ينتزع العقل مفهوم «العلّة» من النار، ومفهوم «المعلول» من الحرارة. وإذا لم تكن هناك أيّ مقارنة، لما كانت هذه المفاهيم. ويتميّز هذا اللون من المفاهيم الكلية بعدم وجود مفاهيم أو تصوّرات جزئية توازيها؛ فعلى سبيل المثال: لا يمتلك الذهن صورةً جزئية أو مفهوماً كلّيّاً عن «العلّيّة».

3. **المفاهيم المنطقيّة (المعقولات الثانية المنطقيّة):** هي مفاهيم تُنتزع من ملاحظة مفاهيم أخرى، والتدقيق في خصائصها. مثال ذلك: أننا حينما نلاحظ مفهوم الإنسان، ونجد أنه قابل للانطباق على مصاديق كثيرة، ننتزع منه مفهوم «الكلي». ولهذا، فإنّ هذه المفاهيم لا تقع إلا صفات لمفاهيم أخرى. وكل المفاهيم الأساسية في علم المنطق هي من هذه الطائفة [1].

وبملاحظة هذه التعاريف، يتّضح أنّ مفهوم الدين ليس من سنخ المفاهيم الماهويّة، ولا الفلسفيّة، ولا المنطقيّة؛ فلا الدين مفهوم يمتلك ماهية وحدّاً وجوديّاً يُعيّن مصاديقه حتّى يكون مفهوماً ماهويّاً، ولا هو مفهوم يتطلّب تأمّلاً ومقارنةً لأمرين حتّى يُنتزع منها مفهوم فلسفيّ، كما أنّه ليس بمفهوم يؤخذ من ملاحظة عدد من المفاهيم.

والسرّ في عدم انتماء هذا المفهوم الكلي إلى أيّ من هذه الأقسام الثلاثة المذكورة للمفاهيم الكلية أنّ المقسم فيها هو الكليات البسيطة؛ في حين أنّ مفهوم الدين مفهوم مركّب اعتباريّ تبلور من عناصر وأجزاء فرعية متعدّدة؛ مثله في ذلك مثل مفاهيم «الفيزياء»، و«علم النفس»، و«الرياضيّات»، و«التاريخ»؛ فمفهوم العلم مركّب اعتباريّ يضعه العلماء وضعاً وجعلاً على مركّب ما مثل: «الفيزياء» و«علم النفس».

ومحصّلة ما تقدّم أنّ مفهوم الدين ليس مفهوماً ماهوياً ينطوي على نوع أو جنس أو فصل أو عرض عامّ أو خاصّ؛ فلا تعريف حقيقيّ له إذن، ولا يصدق في حقّه أيّ من أقسام التعريف الحقيقيّ الأربعة (الحدّ التامّ والناقص، والرسم التامّ والناقص). ولهذا، اضطرّ علماء الدراسات الدينيّة إلى الاكتفاء بتعريفه حسب منهج التعريف اللفظيّ؛ ليستوعب المتلقّي مدلول هذا اللفظ، والمعنى الذي وضع له، والمراد به حين الاستخدام، تحصيناً له من اللبس الذي قد يوقعه فيه الاشتراك اللفظيّ.

وإذا كان موضوع بحثنا هو مصداق معيّن ومحدّد من المصاديق المتعدّدة للدين، فعلينا أن

[1]ـ راجع: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصباح اليزدي، ج1، الدرس 15.

نستعين بالتعريف المصداقيّ: أن نوضح للمتلقّي خصائص ذلك المصداق، وأجزائه، وعناصره، وأركانه، وآثاره؛ ليتميّز عن غيره من المصاديق.

الاتجاهات المتنوّعة في تعريف الدين

التديّن حالة مدهشة ورثها الناس منذ عهد الإنسان البدائيّ في العصور الضاربة في القدم من حياة البشريّة. وهي حالة وُجدت في مختلف الأزمنة، ومستمرّة إلى يومنا هذا، وإذا تفاوتت في شكلها، وتنوّعت فيها الفِرق والمذاهب فإنّ أيّ تغييراً لم يطل مفردة «الدين» بعينها. لكنّنا نتسائل هنا: هل يمكن العثور على معنى ثابت وأساسيّ للدين؟ هل يمكن الوصول إلى معنى مشترك يلتقي فيه دين نوح وإبراهيم وموسى وعيسى وخاتم النبيين محمد (عليهم أفضل الصلاة والسلام)؛ وهي الأديان الإلهية السماوية، وكذا دين بوذا (483ق.م) وكونفوشيوس (479ق.م) وغيرهما؛ بوصفها أدياناً بشريّةً أرضيّة؟

للإجابة على هذا السؤال، ينبغي لنا أن ندرس معاني «الدين» في المصادر اللغوية والدينيّة كما ستوافيه الأبحاث التالية.

مفردة «الدين» في اللغات المختلفة

تُعدّ مفردة «دين» من المفردات المشتركة بين اللغات الساميّة[1] والإيرانيّة[2].

و«الدين» في اللغة العربيّة والفارسيّة لفظ يُصنَّف على أنّه من «الأضداد»؛ لاشتماله على معان متفاوتة، بل متناقضة أحياناً؛ منها على سبيل المثال: «المذهب» و«المِلّة» و«الشريعة» و«المنهاج» و«القانون»، وكذلك: «الحساب» و«القضاء» و«الجزاء» و«القصاص»، ومعاني: «السلطان» و«الرفعة» و«الشأن»، ومعها أيضاً: «الذلّ» و«الخضوع» و«الانقياد» و«التسليم» و«المقهوريّة» و«المحكوميّة» و«المملوكيّة»، وكذلك: «العبادة» و«الطاعة»، إلى جانب «المعصية»، وغير ذلك ..[3].

[1]ـ اللغات الساميّة هي إحدى فروع أسرة اللغات الأفروآسيويّة. وهي فرع استقلّ تدريجياً ليشكل ما يفترضه اللغويّون من لغة سمّوها اللغة السامية الأمّ. وتُنسب هذه اللغة للساميين الذين ينسبون إلى سام بن نوح. يتحدّث باللغات السامية حاليّاً حوالي 467 مليون شخص، ويتركز متحدّثوها حاليّاً في الشرق الأوسط وأفريقيا. أكثر اللغات الساميّة انتشاراً هذه الأيّام هي العربيّة (22 دولة)، والأمهريّة (إثيوبيا)، والتيغرينيّة (إرتريا وإثيوبيا)، ثمّ العبريّة (اليهود).

[2]ـ لاحظ: فرهنگ فارسي، محمّد معين، ج2، مفردة «دين».

[3]ـ هذا، ويحلّل صاحب كتاب «التحقيق في كلمات القرآن الكريم» هذا الجذر اللغويّ بقوله: « الأصل الواحد في هذه المادّة: هوالخضوع والانقياد قبال برنامج أو مقرّرات معيّنه. ويقرب منه: الطاعة والتعبّد والمحكوميّة والمقهوريّة والتسليم في مقابل أمر أو حكم أو قانون أو جزاء. وبهذا الاعتبار، يفسّر اللفظ بما يقرب من مصاديق الأصل؛ من الجزاء والحساب والدين والطاعة والذلّ والعادة والمملوكيّة وغيرها. ولازمٌ أن نتوجّه بأن المعنى الحقيقيّ هو ما قلناه، ولا بدّ من اعتبار القيدين الخضوع وكونه في مقابل برنامج. وأمّا مطلق الانقياد أو الطاعة أو الجزاء أو غيرها: فليس من الأصل. ومن لوازم هذا الأصل وآثاره: ذلّة ما أو العزّة بعد الانقياد، وهكذا حصول التعبّد والمحكوميّة، واجراء الجزاء خيراً أو شرّاً، وتحقّق الطاعة أو المعصية والتثبّت والاعتياد. وهذا المعنى إذا لوحظ من جانب البرنامج: يطلق عليه الحكم والجزاء والحساب والإعطاء وما يقرب منها. وإذا اعتبر من جانب المطاوع والقابل فيستعمل في معاني الطاعة والذلّ والمملوك والدين إذا يأخذه و غيرها».

وفي اللغة الإنجلزيّة تعادل المفردة «Religion» الدين في العربيّة، وهي تعود إلى الجذر اللاتينيّ «Religio»، وهي مشتقّة من المفردة اللاتينيّة «Religare» التي تعني: «التقريب»، و«الربط».

ويجب التنويه هنا بأنّ التعاريف اللغوية التي تعرضها لنا القواميس والمعاجم العربيّة والفارسية والإنجليزية وغيرها عاجزة عن كشف حقيقة مفهوم «الدين» وماهيّته، ولهذا ينبغي البحث عن المعنى الاصطلاحيّ الماهويّ له.

تعريف الدين عند المفكّرين الغربيين

قدّم المفكّرون الغربيّون ـ بما يعمّ: الفلاسفة منهم، والمتكلّمون، وعلماء النفس والاجتماع، والدراسات الدينيّة ـ حتّى الآن تعاريف معياريّة[1]، وماهويّة وصفيّة[2]، وأخرى وظائفيّة[3]، ناهيك عن التعاريف المركّبة والممزوجة[4] في موضوع «الدين»؛ نشير إليها فيما يلي بإيجاز:

1. التعاريف القيميّة المعياريّة: يرى مؤسّس اللاهوت المعتدل شلايرماخر[5] (1834م) أنّ الدين موضوع للتجربة، وهو إحساسنا بالتعلّق والتبعيّة المطلقة، وأنّ الشعور بالتناهي أمام اللامتناهي هو العنصر المعياريّ المشترك بين جميع الأديان[6]. ويُعرّف تي ميل الدين بأنّه وضع روحانيّ، وحالة فذّة محترمة تُسمّى الخشية[7]. ويُعرّفه وليام جيمس (1910م) بأنّه: الأحاسيس والأفعال والتجربيّات التي يجدها الناس في خلواتهم مع الله[8].

2. التعاريف الماهويّة الوصفيّة: يبحث هذا اللون من التعاريف عن كشف ماهية الدين، ويرى سبنسر[9] (1903م) أنّ الدين هو الاعتراف بحقيقة مفادها أنّ جميع الموجودات تجلّيات لقوّة أسمى من علومنا ومعارفنا[10]. ويُعرّفه بارسونز[11] (1979م) بأنّه مجموعة من المعتقدات والرموز (القيم

---

[1] ـ Normative definition.

[2] ـ Descriptive definition .

[3] ـ Functional definition.

[4] ـ Complex.

[5]ـ فردريش دانيال أرنست شلايرماخر (1768 - 1834) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher : فيلسوف ألمانيّ ومؤسّس اللاهوت البروتستانتيّ الحديث، ذاع صيته بسبب عمله عن أفلاطون، وتجلّى اهتمامه بالمشكلات الهرمنيوطيقية (تأويل النصوص الدينيّة)، ويعدّ مؤسّس الهرمنيوطيقا الحديثة.

[6]ـ الدراسات الدينيّة، ج 1، ص 85 (بالفارسية)؛ العلم والدين، ص 131 (بالفارسية).

[7]ـ العقل والإيمان الدينيّ، مصدر سابق، ص 18.

[8]ـ فلسفة الدين، ص 2.

[9]ـ هربرت سبنسر Herbert Spencer.

[10]ـ المصدر السابق. ص 2. وقد نُقل عنه قوله في تعريف الدين: الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض وعصيّ على الفهم. وكذا: الإيمان بقوّة لا يمكن تصوّر ماهيّتها الزمانية ولا المكانية. راجع كتابه: المبادئ الأوليّة First Principles.

[11]ـ تالكوت بارسونز Talcott Parsons.

التي تنشأ منها بشكل مباشر)، وهي تشتمل على التمييز بين الأمر التجريبي، والأمر المتعالي على التجربة، أو الواقع المتعالي. وهنا، تتحلّى الأمور التجريبية بأهمية أقل من الأمور غير التجريبية. والمناقشة التي نوجّهها لهذه التعاريف (المعياريّة والوصفيّة) أنها لا تنطبق على جميع مصاديق الدين في المجتمعات البشرية، أو أنّ بعض المفاهيم المستخدمة فيها مثل: «المعتقدات»، و«الأفعال»، و«الأحاسيس» غامضة، وليس هناك ما يمنع اشتمالها للمدارس الفكريّة غير الدينيّة.

3. التعاريف الوظائفيّة: هذا اللون من التعاريف ليس على نسق موحَّد، والقاسم المشترك بينها هو الحديث عن الوظائف التي يضطلع بها الدين؛ فيشير بعضها إلى الوظائف الفردية أو الاجتماعيّة للدين، ويقدّم البعض الآخر تقريراً عن الوظائف والآثار الإيجابية أو السلبية التي تُنسب للدين. على سبيل المثال: يرى براولي أنّ الدين قبل كلّ شيء هو جُهد يسعى إلى اكتناه الحقيقة الكاملة للخير في جميع أرجاء وجودنا[1]. ويذهب ريناخ[2] (1932م) إلى أنّ الدين مجموعة من الأوامر والنواهي التي تقف مانعاً في وجه الأداء الحرّ لقدراتنا. ويعتقد دوركايم[3] (1917م) أنّ الدين جامع وموحِّد لأتباعه في مجتمع أخلاقيّ واحد[4]. ويقول سنغر: الدين منظومة من المعتقدات والأفعال، يوظّفها بعض الناس لمعالجة القضايا الغائية في حياة البشر[5]. والمناقشة الأهمّ الموجّهة إلى هذا الضرب من التعاريف أنها شاملة لبعض الظواهر غير الدينيّة التي تشترك في الوظائف المذكورة، والتي لا محيص عن عدّها ديناً وفقاً لما تنصّ عليه هذه التعاريف. وعليه: فإنّ السعة غير المبرّرة لدائرة هذه التعاريف من شأنها أن تحدّ من دقّته بشكل كبير؛ فهي تسمح بدخول بعض المنظومات العقائدية والأيدولوجية - مثل: الاشتراكية - إلى داخل نطاق الدين؛ في حين أنها مدارس لا تُخفي عداءها للدين! ووفقاً لهذا التعريف أيضاً سيكون المشجّعون المستميتون لأحد أندية كرة القدم، أو المُعجَبون المغرَمون بأحد المطربين أو الممثّلين أتباعاً لدين معيّن! أضِف إلى ذلك غموض المقصود بـ «القضايا الغائية في حياة البشر»؛ ما هي؟ ومن يمكنه تحديدها؟ هل هم المؤمنون، أم علماء النفس والاجتماع، أو غيرهم؟ وهل إنّ أساليب الالتذاذ بالحياة، واجتناب الأذى والألم تُعدّ من القضايا الغائية في حياة البشر؟ كما يتوجّه نقد آخر لهذه التعاريف، يكمن في حكمها المسبق على الدين، ودوره أو تأثيره على

[1]ـ العقل والإيمان الدينيّ، مصدر سابق، ص 18.

[2]ـ سالومون ريناخ Salomon Reinach: عالم آثار فرنسي..

[3]ـ إميل دوركايم Émile Durkheim: فيلسوف وعالم اجتماع فرنسّي يهوديّ. يُعدّ أحد مؤسّسي علم الاجتماع الحديث.

[4]ـ وقد نُقل عنه قوله في تعريف الدين: أنه منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلّقة بالأشياء المقدّسة تضمّ أتباعها في وحدة معنويّة. راجع كتابه: الصور الأوّليّة للحياة الدينيّة Les Formes élémentaires de la vie religieuse..

[5]ـ علم الاجتماع الدينيّ (The Sociology of Religion)، مالكولم هاميلتون، ص 31 [النسخة الفارسيّة].

المجتمعات؛ حيث يُذكر في قالب التعريف بالدين ما هو الشيء الذي يجب إثباته بنحو تجريبيّ. فعلى سبيل المثال: عندما يُقال: إنّ الدين عامل عالميّ في الحياة الاجتماعيّة؛ لأنه ضروريّ للوحدة الاجتماعيّة، والنهوض بالاستقرار الاجتماعيّ. وقد حاول أنصار هذا التعريف الدفاع عنه في قبال أيّ شاهد يمكن له أن ينقض هذه النظريّة. ولو وضعنا اليد على مجتمع فاقد لأيّ نظام دينيّ، فإنّ أنصار التعريف الوظائفيّ سوف يزعمون أن انعدام ما تعارف الناس على تسميته بالدين لا يُبطل رؤيتهم؛ لأنّ أيّ مجموعة من المعتقدات والقيم التي تعزّز الوحدة والاستقرار في المجتمع هي دين حسب رؤيتهم[1]. والشاهد على ما ذكرنا حديث دوركايم عن الدين وتعريفه المبتني على التفريق بين المقدّس واللامقدّس؛ فهو يقول فيه: منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلّقة بالأشياء المقدّسة؛ أي: الأمور التي يُتَصَوَّر أنها مختلفة عن غيرها، وتُعدّ من الأمور المحرَّمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع كلّ العاملين بها في مجتمع أخلاقيّ واحد[2].

4. التعاريف التركيبيّة: تتنوّع هذه الطائفة من التعاريف بشكل كبير، وتنطوي في مضمونها على تعاريف عقائديّة-أخلاقيّة، أو عقائديّة-رمزيّة، أو عقائديّة-آدابيّة، وهكذا... نذكر منها على سبيل المثال: ما ذهب إليه دوبيلاري[3]؛ حيث ارتأى أنّ الدين نظام موحَّد من المعتقدات والآداب المرتبطة بحقيقة سامية ومتعالية على التجربة، هي توحِّد كلّ أتباعها، والمؤمنين بها، لتأسيس مجتمع أخلاقيّ موحَّد[4]. ويرى ماستراو أنّ الدين مركّب من أمور ثلاثة؛ هي: الاعتراف بقدرة (أو قدرات) ليست تحت تصرّفنا، والعلم بخضوعنا ومقهوريّتنا لهذه القدرة (أو القدرات)، وطلب الارتباط بها. ويتحصّل من هذه العناصر الثلاثة ما يلي: الدين إيمان نظريّ بقوّة أو قوى مجرّدة عنّا، ومسيطرة علينا، وينتج عن هذا الإيمان أمور؛ هي: منظومات وقوانين محدّدة، وأفعال معيّنة، وأنظمة خاصّة تربطنا وتصلنا بتلك القوّة (أو القوى)[5]. وإذا ما أمعنّا النظر في هذه التعاريف، لوجدنا أنها تسمح أيضاً بدخول بعض المدارس غير الدينيّة إلى نطاق التعريف، فتشتمل مثلاً الليبرالية والماركسية.

نستنتج مما تقدّم أنّ التعاريف المعيارية والماهوية والوظائفية والتركيبية التي تعرض لها المفكّرون الغربيّون للدين بنظرة علم ـ اجتماعيّة تفتقر للجامعية والمانعية المطلوبة في التعريف؛

[1]ـ علم الاجتماع الدينيّ، مصدر سابق، ص 32.
[2]ـ المصدر السابق، ص 22-23.
[3]ـ كارل دوبيلاري **Karel Dobbelaere** (من مواليد 1933م): عالم اجتماع بلجيكيّ متخصص في الدين. وهو أستاذ فخري في كل من جامعة أنتويرب والجامعة الكاثوليكية في لوفين ببلجيكا. ترأس سابقاً الجمعية الدولية لعلم الاجتماع الدينيّ.
[4]ـ الكتاب وطبع عام 2005، ترجمة: درويش الحلوجي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة في مصر.
[5]ـ ماهيّة الدين ومنشأه، فضل الله كمپاني، ص 112-113 (بالفارسيّة).

فلا ينطبق أيّاً مما ذكر على الأديان الحاضرة في المجتمعات البشرية، بل إنها تنطبق على بعض المدارس الفكرية غير الدينيّة.

ومن هذا المنطلق، تمسّك فيتغنشتاين[1] (1951م) في تعريفه المفاهيميّ عن الدين بنظريّة «التشابه العائليّ»[2]. وعلى أساس من هذه الرؤية، ليس هناك أيّ قاسم مشترك بين المصاديق المتنوّعة للدين. أمّا جيمس[3] (1910م) فقد استنتج من التنوّع الوسيع لمصاديق الدين أنّ هذه المفردة لا تدلّ على مبدأ موحَّد، بل هي اسم يُطلق على مجموعة من الطقوس[4] [5]. هذا، وقد أعرض ماكس فيبر[6] (1920م) في مطلع كتابه حول علم الاجتماع الدينيّ عن تعريف الدين، زاعمًا أنّ هذا يجب أن يحدث بعد الفراغ من البحوث والدراسات القارئة للدين[7]. لكنّه لم يبلور نظريّة واضحة في دراساته الاجتماعيّة؛ لأنه لو رام إلى وضع تعريف جامع ومانع يشمل كلّ الأديان الموجودة لتورّط في دوّامة العناصر الغامضة والمجملة في التعريف.

تعريف الدين عند المفكّرين المسلمين

استعرض الحكماء والمتكلّمون والمفسّرون المسلمون تعريفاتهم لحقيقة الدين، بعيداً عن الأساليب الأُحادية المحور، فلم يُعرّفوه بأسلوب أو منحى معرفي-عقائديّ، أو بمنحى وجوديّ، أو وظائفيّ، أو ما شاكل ذلك، بل اختاروا منهج التعريف الشامل الجامع. وعلى سبيل المثال:

---

[1]ـ لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein : فيلسوف وعالم منطق نمساويّ، انقسمت حياته الفلسفيّة إلى فترتين؛ في الأولى: كتب رسالته المشهورة في المنطق «الرسالة» حاصراً وظيفة الفلسفة بتحليل اللغة فقط، ورأى أن هذه اللغة تخضع لجملة من القواعد المنطقية هي بمنزلة «الصياغة المنطقية للغة». وفي الفترة الثانية: بدأ بنقد «الرسالة» وتطويرها إلى «بحوث فلسفية»، وفيها رفض أي أثر للفلسفة في تقديم تفسيرات للعالم وما يدور فيه.

[2] ـ Family resemblance.

[3]ـ ويليام جيمس William James : فيلسوف مثاليّ أمريكيّ من أصل أيرلنديّ. يُعدّ من روّاد علم النفس الحديث. كتب مؤلّفات مؤثّرة في علم النفس الحديث وعلم النفس التربويّ، وعلم النفس الدينيّ، والتصوّف، والفلسفة البراغماتيّة. وقد ذهب في نظريّته عن الدين بأنه تجربة فرديّة، جوهرها العاطفة الدينيّة؛ لا الطقوس، وأنّ الشعور الدينيّ شعور باطنيّ بالمشاركة في موجود أعظم، وهو شعور بالانسجام والسلام، والله موجود؛ لأنّ فرض وجوده نافع.

[4]ـ راجع كتابه: The Varieties of Religious Experience (New York: Collier Books, 1961, P.39.

[5]ـ هذا لا ينسجم مع ما هو معروف عن جيمس الذي ذهب في نظريّته عن الدين بأنه تجربة فرديّة، جوهرها العاطفة الدينيّة؛ لا الطقوس.. ما الحلّ...

[6]ـ ماكسيميليان كارل إميل فيبر Maximilian Carl Emil Weber : عالم اقتصاد وسياسة واجتماع ألمانيّ، يُعدّ من مؤسسي علم الاجتماع الحديث. عمله الأكثر شهرة مؤلفه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية؛ أسس به لعلم الاجتماع الدينيّ، وأشار فيه إلى أنّ الدين هو عامل غير حصريّ في تطوّر الثقافة في المجتمعات الغربية والشرقيّة.

[7]ـ راجع كتابه: The Sociology of Religion, P.1.

يقول العلامة الطباطبائيّ (1402هـ):

الدين هو مجموعة المعتقدات والقوانين التي تناسبها ممّا له جانب عمليّ في الحياة[1].

ويقول العلامة الجواديّ الآمليّ في تعريفه للدين:

إنه مجموعة العقائد والأخلاق والقوانين التي جاءت لإدارة شؤون المجتمع البشريّ، وتربية الإنسان، فإذا كانت حقّةً سُمّي الدين بالدين الحقّ. وعليه: فإنّ الدين الحقّ هو دين نزلت عقائده وقوانينه من الله عَزَّ وَجَلَّ، والدين الباطل هو الذي جاء وُوضع ونُظّم من عند غير الله[2].

ويرى حامد الغار[3] في شرحه عن الدين:

إنّه مجموعة من الأحكام والعقائد التي وضعها الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ بين يدي الإنسان لهدايته وإيصاله إلى السعادة الدنيوية والأخرويّة... وإنّ الدين والدنيا والحياة أمور مندكّة في بعضها، وقد جاء الدين لإصلاح الحياة، وهدايتنا في بوتقة الدنيا. وإنّ معرفة الأسلوب والنموذج الصحيح للحياة لا يتسنّى من دون الوحي، والعمل بأحكام الدين... الدين شامل للمعارف العقلية، والشهود القلبيّ والعمليّ الشرعيّ[4].

وعن تعريف الدين أيضاً يقول الشيخ العلامة السبحانيّ:

هو ثورة فكرية تقود الإنسان إلى الكمال والترقي في جميع المجالات. وما هذه المجالات إلا أبعاده الأربعة: تقويم الأفكار والعقائد وتهذيبها عن الأوهام والخرافات، وتنمية الأصول الأخلاقية، وتحسين العلاقات الاجتماعيّة، وإلغاء الفوارق العنصريّة والقوميّة[5].

ويقول العلامة الشيخ مصباح اليزديّ:

«الدين» كلمة عربية، ذكرت في اللغة بمعنى: الطاعة والجزاء. وأمّا في الاصطلاح فتعني: الإيمان

---

[1]ـ الشيعة في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي، ص 3 (النسخة الفارسيّة).

[2]ـ الشريعة في مرآة المعرفة، عبدالله الجوادي الآملي، ص 93-95 (النسخة الفارسيّة).

[3]ـ حامد الغار **Hamid Algar** (من مواليد 1940م بإنجلترا): بريطانيّ أميركي مختصّ بالدراسات الإسلاميّة والفارسيّة في في كلّيّة دراسات الشرق الأدنى بجامعة كاليفورنيا ببيركلي الأمريكيّة. حاز على شهادة الدكتوراه من جامعة كامبريدج، كان مسيحيّاً، ثمّ أسلم عام 1959م، له عدّة مؤلّفات وترجمات، ونُشرت له أكثر من مئة مقالة في موسوعة إيرانيكا.

[4]ـ مجلة كتاب نقد، العدد 2و3، ص 114 (بالفارسيّة).

[5]ـ الإلهيّات على هُدى الكتاب والسنّة والعقل، جعفر السبحانيّ، بقلم حسن مكيّ العامليّ، ج 1، ص ٦.

بخالق الكون والإنسان، وبالتعاليم والأحكام العمليّة الملائمة لهذا الإيمان[1].

التعريف المختار للدين

مكانة البحث عن حقيقة الدين في خضمّ قضايا الدراسات الدينيّة ليست على نحو واحد، أو وتيرة مشابهة؛ فبعضٌ من تلك القضايا تتوقّف بنحو تامّ على تعريف الدين، ومن دون تحديد تعريف دقيق له، والكشف عن هويته وحقيقته، أو ما يقصده الباحث ـ على أقل التقادير ـ لا يمكن تقديم أيّ تفسير، أو تحليل لتلك القضايا. ومن بين الأبحاث والقضايا التي هي على هذا النحو: البحوث المتعلّقة بالعلاقة بين الدين والدنيا، أو الدين والآخرة، أو العلم والدين، أو العقل والدين، وهلمّ جرّاً..

وهناك قضايا أخرى ممّا تتناولها بحوث الدراسات الدينيّة تتميّز بترابطٍ متبادلٍ مع حقيقة الدين. ومثالها: القضايا المرتبطة بحاجة الإنسان للدين وتوقّعاته منه، ونطاق الدين؛ فمن جهة: يتوقّف البحث عنها على تعريف الدين؛ لأنّ الإجابة المنطقية على التساؤل عمّا يتوخّاه الإنسان ويرتقبه من الدين، أو عن نطاق الدين، لا تتأتّى من دون معرفة معنى الدين وحقيقته، ومن جهة أخرى: فإنّ تحديد ماهيّة الدين هي النتيجة والثمرة التي ينتهي إليها هذان البحثان. وبعبارة أخرى: هنالك دور هرمنيوطيقيّ في هذا النوع من القضايا. وبطبيعة الحال، يكفي أن نفرّق ونميّز بين التعريف الإجماليّ والتفصيليّ للدين؛ كي نتفادى التورّط في الدور الفلسفيّ.

هذا، ويمكن استعراض تعريف الدين حسب رؤيتنا من خلال ثلاث زوايا مختلفة؛ هي: المنحى التجريبيّ، والعقليّ، والنقليّ؛ كما يلي:

المنحى التجريبيّ والاجتماعيّ

يعتمد هذا المنحى التجريبيّ أو الاجتماعيّ على دراسة جميع مصاديق الدين؛ بما يعمّ الأديان الإلهية والوضعية؛ التوحيدية وغير التوحيدية؛ السماوية وغير السماوية، ثمّ الخلوص إلى نتيجة هذا البحث والدراسة في صورة تعريف جامع لكلّ الأفراد، ومانع لكلّ الأغيار.

وقد ذهب جمع غفير من المحققين إلى تعسّر الوصول إلى تعريف جامع ومانع يحتوي الأديان الموجودة كافّةً لسببين:

1. إنّ التحوّلات والتغييرات المتلوّنة التي شهدتها الأديان على مرّ التاريخ تسبَّبت في تبلور مِلل ونِحل عديدة ومختلفة. وقد تبنّت هذه الأديان والملل والنحل المتنوّعة معتقدات مختلفة،

[1]ـ دروس في العقيدة الإسلاميّة، مصباح اليزديّ، الدرس الأوّل.

بل متضادّة، ومتناقضة أيضاً. ولهذا، لا يمكن الوصول إلى تعريف دقيق، تستظلّ بمظلّته جميع المعتقدات الدينيّة إلّا إذا لجأنا إلى مفردات غامضة في التعريف؛ وهذا ـ كما ألمحنا مسبقاً ـ أسلوب خاطئ، ولا ينسجم مع الغرض من التعريف بتاتاً.

2. إنّ تعريف الدين ليس مسألة أوّليّة في سلّم أبحاث الدراسات الدينيّة؛ فإنّ ماهية الدين تنطوي على أسس ومبادئ إبستمولوجية، وأنثروبولوجية، وأنطولوجية، ووظائفية، كما أنّ معطيات علم المناهج لها تأثيرها في تمحيص التعاريف المقدَّمة عن الدين، وترجيح بعضها على الآخر؛ فعلى سبيل المثال: تُقدِّم المناهج النصوصيّة المنتمية للداخل الدينيّ، وعمليّات مراجعة مصادر كلّ دين تعريفاً معيّناً، فيما تخلص المناهج اللانصوصيّة الخارجة عن الأطر الدينيّة ـ كالمنهج الوظائفي مثلاً ـ إلى تعاريف أخرى مختلفة؛ نظراً إلى التنوّع الموجود في مصاديق الأديان.

وفي تقديرنا، يمكن في المنحى التجريبيّ الاجتماعيّ الإشارة إلى ثلاثة قواسم مشتركة، لا ضير في إسنادها إلى جميع الأديان الإلهية والوضعية؛ هي:

1. الإيمان بعالم باطنيّ ملكوتيّ، يُقابل العالم الظاهريّ المُلكيّ.

2. الإيمان بقضية النجاة والفلاح.

1. تقديم منظومة وصفية معيارية لاكتشاف العُلقة بين المُلك والملكوت، والفوز بالنجاة والفلاح.

وإنّ جميع الأديان الإلهية والوضعية تؤمن بأنها تستطيع هداية الإنسان نحو العُلقة بين الظاهر والباطن، أو الملك والملكوت، وكيفية العبور من الظاهر للوصول للباطن في هذا العالم، وكذلك سبل الفوز بالنجاة والفلاح. ولا يخفى أنّ المنحى التجريبيّ ليس من شأنه أن يكشف النقاب عن حقّانيّة هذا المدّعى أو بطلانه، أو أن يميّز بين الدين الحقّ والدين الباطل، وهو يكتفي بتقديم تقرير محايد عنه. ولهذا، فإنّ الوقوف على حقّانية المزاعم الدينيّة أو عدمها أمر مطلوب من المنحى المنطقيّ.

المنحى العقليّ والمنطقيّ

المنحى البحثيّ الثاني الذي يمكن اتّباعه في الكشف عن حقيقة الدين وماهيّته هو المنحى العقلي والمنطقي؛ حيث يقوم هذا الأسلوب البحثيّ بدراسة مدّعيات الأديان، وتمحيصها بعيداً عن ملاحظة ما تطلقه من مزاعم، وذلك من خلال توظيف القواعد المنطقية. ويمكن للأسس الإبستمولوجية والأنثروبولوجية والأنطولوجية والوظائفية أن تمدّ يد العون لتعزيز عمليّة الوصول إلى تعريف منطقي للدين.

ويعتمد المنهج المنطقي في عملياته على توظيف القواعد المنطقية لإثبات وجود إله حكيم مستجمع لجميع الكمالات، ثمّ الحكم بضرورة وجود حياة تعقب الموت على أساس من العدل الإلهيّ والحكمة الربّانيّة، ثم التدليل على الصلة التي تربط المعتقدات والأفعال والسلوكيّات الدنيويّة بالعالم الأخرويّ، وبعبارة أخرى: العلقة بين العالم الظاهر (الملك) والعالم الباطن (الملكوت)، ثمّ تبرهن بعد ذلك على عجز الأدوات والمصادر البشرية الاعتيادية ـ كالعقل والتجربة والشهود ـ عن كشف العلقة بين هذين العالمين (الدنيا والآخرة، أو الظاهر والباطن، أو الملك والملكوت)، وكذلك عجزها عن تأمين السعادة والفلاح للإنسان. ثمّ يستنتج من الحكمة الإلهية ضرورة التمهيد لهداية الشر. ولا تتحقّق هداية الإنسان إلا بعد ظهور الوحي الإلهيّ والدين الحقّ، وصيانتهما من التحريف اللفظيّ والمعنويّ.

أمّا حقيقة الدين في هذه الرؤية فتتحلّى بمبدأ فاعليّ إلهيّ، ومبدأ غائيّ محقِّق للسعادة، ومبدأ مضمونيّ تفسيريّ للعلقة بين الملك والملكوت، وسبل الفوز بالسعادة.

وهذا التعريف لا ينطبق إلا على بعض الأديان، وليس جميعها؛ فالأديان الوضعية البشرية وإن ادّعت أنها تمثّل الظاهر والباطن للعالم وللنجاة والفلاح الإنسانيّ، وينطبق عليها مسمّى «الدين» في المنحى التجريبيّ، لكنّها لا تُعدّ ديناً حقيقيّاً؛ بمعنى أنها عاجزة عن هداية الإنسان أو إسعاده، وغير مؤهّلة لاكتناه العلقة الحقيقية بين ظاهر العالم وباطنه.

المنحى النصوصيّ الدينيّ

المنحى البحثيّ الثالث الذي يمكن توظيفه في معرفة حقيقة الدين هو المنحى النصوصيّ المنتمي للداخل الدينيّ، من خلال مراجعة المصادر الدينيّة. ولا يخفى أنّ مفردة «الدين» قد استخدمتها بعض النصوص الدينيّة؛ مثل: الأبستاق[1]، والتوراة، والقرآن الكريم. ويمكن للبحوث الدلالية الدارسة لهذه المفردة أن تسهم في معرفة حقيقة الدين بشكل مؤثّر.

مفردة الدين في الأبستاق

المقصود بمفردة الدين في الأبستاق لفظة «دَئنا»، أو «Daena». وتعود جذور هذه الكلمة إلى

[1]ـ الأبستاق أو: الأفيستا كتاب زرادشت (رسول الدين المجوسيّ)، وهو الكتاب المقدّس عند أتباع الديانة الزرادشتيّة (المجوسيّة). وتعني كلمة أفيستا - أو: أوستا - باللغات القديمة: الأساس والبناء القويّ، ولغته هي اللغة الأفستية، ذات الصلات القوية باللغة السنسكريتية الهنديّة القديمة.

معان مثل: التفكير، والاطلاع، والمعرفة. وتُعدّ الدئنا في الديانة الزرادشتية من الأسس والأصول؛ لأنها القوّة المُدركة التي يتميّز بها الإنسان، وتمنحه القدرة على معرفة الصالح والطالح، والتي تجري على أساسها عمليّات الاختيار والاصطفاء، ومن ثمّ النجاة والخلاص. وقد عزا البعض مفردة الدئنا إلى اللفظة «داي»، أو «Day» التي تعني الإبصار. ولهذا، ذهبوا إلى أنها تعني: «النظر» و«الرؤية»؛ لكن ليس بمعنى الرؤية الاعتيادية، بل الرؤية الدينيّة والشهودية على نحو الحصر؛ أي: الوسيلة التي يجد بها الإنسان الحقيقة الإلهية[1].

مفردة الدين في التوراة

لم تُستخدم مفردة «الدين» في العهد الجديد أو الأناجيل الأربعة، لكنّها ومشتقاتها اللغوية وردت في التوراة بمعنى: «القضاء» و«الجزاء» في هذه الحياة الدنيا؛ وليس القضاء والجزاء في الحياة الأخرى بعد الموت.

ومن نماذج القضاء الإلهيّ في التوراة: قصص طوفان النبيّ نوح، وخراب قريتي «سدوم»[2] و«عمورة»[3] اللتين ورد ذكرهما في سِفر التكوين، والاسمان «دان Dan» و«دينة Dena» المنسوبان إلى أبناء يعقوب، ومن المحتمل أنهما مشتقان من مفردة الدين ولهما ارتباط معنوي بالقضاء والجزاء أيضاً.

وقد استخدمت المفردة «دان Dan» في سِفر التكوين أيضاً؛ حيث تقصّ الرواية التوراتية أنّ راحيل زوجة يعقوب كانت عاقراً، في حين كان لأختها ذريّة كثيرة. فدبّت نار الغيرة والحسد في نفسها تجاه أختها، وخاطبت يعقوبَ أن ائتيني بذريّة، وإلا مِتُّ. فزوّجته جاريتها «بِلْهَة» التي حملت من يعقوبَ بغلام، ولدته في حجر راحيل. فقالت راحيل: قد قضى لي الله، وسمع لصوتي،

---

[1]ـ لاحظ: الأبستاق، ترجمة وتحقيق: هاشم رضي، ص 115، و 424. (بالفارسيّة)

[2]ـ سَدُوم (بالإنجليزيّة: Sodom): اسم عبريّ يعني الاحتراق أو المحروق؛ وهو اسم قرية لوط، خسفها الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ بسبب ما كان يقترفه أهلها من مفاسد - منها: إتيانهم الذكور من دون النساء - وفق ما ورد في بعض النصوص الدينيّة.

[3]ـ عَمُورَة (أو: غومورا؛ بالإنجليزيّة: Gomorrah): كلمة عبريّة تعني مغمورة؛ وهي اسم قرية أخرى خسفها الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ بسبب ذنوب أهلها، ورد ذكرها في التوراة.

وأعطاني ابناً، ولهذا أسموه دان[1].

ومن هنا، فإنّ مفردة الدين ومشتقّاتها وردت في التوراة بمعنى القضاء والجزاء الدنيويّين، لكنّ هذه الكلمة بعينها جاءت في التلمود[2] بمعنى القضاء والجزاء الأخرويّين.

مفردة الدين في القرآن الكريم

وردت مفردة «الدين» في الكتاب والسنّة بمعانٍ عديدة؛ منها ما يلي:

1. **النظام المعرفي والقيميّ عموماً (الحقّ والباطل):** كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[3]، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[4]. ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[5].

2. **النظام المعرفيّ والقيميّ الإلهيّ الحقّ:** كما في قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[6]، ﴿وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[7]، ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ

---

[1]ـ ونصّ الأقصوصة - حسب ما ورد في سفر التكوين - ما يلي: «فلماً رأت راحيل أنّها لم تلد ليعقوب، غارت راحيل من أختها، وقالت ليعقوب: "هب لي بنين، وإلاّ فأنا أموت!". فحمي غضب يعقوب على راحيل وقال: "ألعلّي مكان الله الذي منع عنك ثمرة البطن؟". فقالت: "هوذا جاريتي بلهة، ادخل عليها فتلد على ركبتيّ، وأرزق أنا أيضاً منها بنين". فأعطته بلهة جاريتها زوجةً، فدخل عليها يعقوب، فحبلت بلهة وولدت ليعقوب ابناً، فقالت راحيل: "قد قضى لي الله وسمع أيضاً لصوتي وأعطاني ابناً". لذلك دعت اسمه داناً». راجع: سفر التكوين، الباب 30، من رقم 1 إلى 6.

[2]ـ التلمود Talmud : لفظة عبرية تفيد معنى «التعليم»، و«التعلم» والدرس. والمقصود بها التعليم القائم على أساس الشريعة الشفهية. وتطلق هذه المفردة عادة على «مصنّف الأحكام الشرعية أو مجموعة القوانين الفقهية اليهودية»، فهو كناية عن فقه شرعيّ وتفسير كتاب التوراة، ويضمّ مجموعة الكتب والأسفار التي تحوي سجلّ التشريعات والمجادلات والأخبار والقصص والأقوال الحكمية، كذلك الأعمال والآثار التي أنتجتها المدارس الدينيّة اليهودية في فلسطين وبابل خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث إلى القرن الخامس للميلاد.

[3]ـ سورة التوبة: 33.

[4]ـ سورة الكافرون: 6.

[5]ـ سورة آل عمران: 85.

[6]ـ سورة يوسف: 40.

[7]ـ سورة يونس: 105.

اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[1]، ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[2]، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[3]، وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إَلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[4].

3. **الجزاء والحساب:** كما في قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[5]، ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾[6].

4. **الشريعة والقانون**[7]**:** كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾[8]، ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاء أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَاء أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَن يَشَاء اللّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّن نَّشَاء وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[9]؛ وإن كان المعنى الأوّل والثاني محتملٌ أيضاً في هذه الآيات.

5. **الطاعة والعبادة والتديّن**[10]**:** كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَّهُ الدِّينَ﴾[11]، وقد ورد في الحديث الشريف: «الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين»[12].

6. **الإيمان والعقيدة القلبيّة**[13]**:** كما في قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ

---

[1]ـ سورة آل عمران: 19.
[2]ـ سورة آل عمران: 83.
[3]ـ سورة التوبة: 33.
[4]ـ سورة البقرة: 132.
[5]ـ سورة الفاتحة: 4.
[6]ـ سورة الشعراء: 82.
[7]ـ راجع: تفسير الميزان، محمّد حسين الطباطبائي، ج 15، ص 79.
[8]ـ سورة الحج: 78.
[9]ـ سورة يوسف: 76.
[10]ـ راجع: تفسير الميزان، محمّد حسين الطباطبائي، ج 17، ص 233.
[11]ـ سورة الزمر: 2.
[12]ـ نهج البلاغة، الكلمات القصار: 125.
[13]ـ راجع: تفسير الميزان، محمّد حسين الطباطبائي، ج 9، ص 428.

يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1]، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾[2].

7. **الإسلام:** وردت مفردة الدين في القرآن الكريم بمعنى «الإسلام» والرسالة الخاتمة المنزّلة على الرسول الأعظمﷺ في الآية التاسعة عشر من سورة آل عمران[3]، كما وردت بهذا المعنى بكثرة في الأحاديث الشريفة؛ فعلى سبيل المثال: روي عن النبيّﷺ أنه قال: «بُني الإسلام على عشرة أسهم: على شهادة أن لا إله إلا الله وهي الملّة، والصلاة وهي الفريضة، والصوم وهو الجنّة، والزكاة وهي الطهارة، والحجّ وهو الشريعة، والجهاد وهو العزّ، والأمر بالمعروف وهو الوفاء، والنهي عن المنكر وهي المحجّة، والجماعة وهي الألفة، والعصمة وهي الطاعة»[4]. وقد سأل كُميل بن زياد أميرَ المؤمنين عليه السلام عن قواعد الاسلام ما هي؟ فقال 7: «قواعد الاسلام سبعة: فأولها العقل، وعليه بُني الصبر، والثاني صون العرض وصدق اللهجة، والثالثة تلاوة القرآن على جهته، والرابعة الحبّ في الله والبغض في الله، والخامسة حقّ آل محمّد ومعرفة ولايتهم، والسادسة حقّ الإخوان و المحامات عليهم، والسابعة مجاورة الناس بالحسنى»[5]. وروي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «بُني الإسلام على خمس: على الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، والولاية..»[6].

ويرى بعض الكُتّاب[7] أنّ كلّ مفردة تنطوي على معنى رئيسيّ ومركزيّ واحد تبقى روحه مخيّمة على اللفظ؛ وإن طرأت عليه تطوّرات دلاليّة متعاقبة، مَثَلُه في ذلك مَثَلُ أيّ عنصر من مجموعة عناصر تتألّف منها منظومة حيّة، فعلاقته وصلاته بالعناصر الأخرى لتلك المنظومة في حال تجدّد وتبدّل مستمّرين، ولعلّه في خضمّ تلك التطوّرات والتبدّلات يضطلع بأدوار جديدة لم تكن من ذي قبل؛ كما في الأدوار التي يلعبها الفرد الإنسانيّ في مجتمعه الذي يعيش فيه. فالمنظومة اللغوية لها وضع مشابه لذلك؛ ولو على نحو الموجبة الجزئية. ولو لم نقبل بهذه الرؤية كقاعدة كلّية، فإنّ صدقيّتها في المفردات القرآنية ليست بالأمر البعيد.

ومن هنا، فإنّ وجود عشرات الآيات ومئات الجمل المتنوّعة التي استخدمت فيها مفردة

[1]ـ سورة البقرة: 256.
[2]ـ سورة النساء: 125.
[3]ـ قال تعالى في هذه الآية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ﴾.
[4]ـ بحار الأنوار، ج 65، ص 375.
[5]ـ بحار الأنوار، ج 65، ص 381.
[6]ـ الكافي، ج 1، ص 18، باب دعائم الإسلام.
[7]ـ لاحظ: الهاجس الأخير، علي طهماسبي، ص 73-95. (بالفارسية)

«الدين» من شأنه أن يضعنا في مواجهة مع عشرات المعاني المختلفة لهذه المفردة، لكنّ المعاني المتغيّرة لا تتّصف بالمصداقية والاعتبار إلا إذا أُخذت ضمن تركيبتها اللغويّة التي تتموضع فيها، ولم تتناقض مع المعنى الأساسيّ والمركزيّ.

ولا يخفى أنّ أحد العوامل التي أدّت إلى حدوث اضطرابات كثيرة في المعاني التي تنقلها لنا المعاجم والقواميس اللغويّة هو التركيز المتزايد على حشد مجموعة من المعاني النسبيّة المتنوّعة لمفردة واحدة، بدل السعي في تحديد المعنى الأساسيّ لها. فعلى سبيل المثال: لو راجعنا قاموساً مثل «المنجد في اللغة» لنلحظ فيه معاني مفردة «الدين»، لوجدنا أنه يستعرض تسعةً وعشرين معنى مختلف لها، في حين أنّ كلاً من هذه المعاني لا يمكن الأخذ به كمدلول دقيق ومناسب لهذا اللفظ إلاّ إذا لوحظ في تركيبة ونسيج لغويّ معيّن استُخدم فيه، ولا يتسنّى لهذا المعنى أن يرتبط بلفظ «الدين» خارج هذه الدائرة.

والشواهد القرآنية تشير إلى أنّ المعنى الأساسي والمركزي للدين في جميع الحالات المتغيّرة لهذه الكلمة - سواء وردت في مجالات الآداب أو الشعائر أو السلوكيات أو الحقوق الاجتماعيّة وغيرها، ومن دون ملاحظة التطوّرات الزمانية والمكانية الطارئة عليها - هو دائماً معنى واحد فقط. والمعنى الأساسي هو ذلك الجوهر الباطني الذاتي الفريد الذي لا يتقيّد بالأزمنة والأمكنة والأفراد؛ بخلاف المعنى النسبيّ الذي يتأثّر بكلّ ذلك.

وهنا نقول: إذا أردنا الالتزام بهذا المبدأ، أو حتّى إذا لم نشأ فعل ذلك، واكتفينا بما نستنتجه من مجموع الآيات القرآنية التي وردت في مفردة الدين، فسوف يكون بمقدورنا اكتناه المعنى الحقيقيّ لهذه المفردة في الكتاب والسنة. وحسب تقديرنا، فإنّ حقيقة الدين في النصوص الدينيّة هي: «مجموع الرؤى والمناهج والسلوكيّات التي تبيّن للإنسان طريق السعادة والنجاة».

توضيح ذلك: أنّ الدراسة الدلالية للآيات القرآنية المباركة تهدينا إلى أنّ مفردة «الدين» قد استُخدمت غالباً في معنيين مختلفين أكثر من المعاني الأخرى؛ وهما:

1. معنى «المذهب» و«الملِّة» و«الشريعة» و«القانون» و«الآداب»؛ كما استُخدمت في قوله

تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[1]، ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[2]، ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً﴾[3]، ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ﴾[4]، ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ﴾[5]، وغيرها.

2. معنى «الحساب» و«القضاء» و«الجزاء» و«الثواب» و«العقاب» وما شاكل ذلك؛ ومنه قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[6]، ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾[7]، ﴿الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾[8]، ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ﴾[9]، وغيرها.

نعم؛ استخدمت لفظة «الدين» بمعنى «التديّن» في كثير من النصوص الدينيّة، وهو معنى يجب إرجاعه إلى المعنى المرتبط بحقيقة الدين.

وإنّ التأمل الدلالي في هاتين الطائفتين من المعاني يأخذنا إلى منطلق وجذر معنويّ واحد لهذه المفردة في القرآن الكريم، وهو ما يمكن استكشافه من خلال وقوفنا على أصل موضوعيّ قرآني مسبق؛ مفاده: الترابط التكويني بين المعتقدات والأفعال من جهة، والنتائج المترتبة عليها من جهة أخرى؛ وهو ما يمكن استنباطه بشكل واضح وصريح من آيات قرآنية عديدة.

وتلخيصاً لما تقدّم، نستنتج النقاط التالية:

1. المعنى الأساسي هو الروح المعنويّة التي تُخيّم على المفردة في جميع صورها وتقلّباتها الصرفية والنحوية المتنوعة؛ كما في معنى «الحبس» أو «المنع» الذي يخيّم على معاني مفردة «العقل» بجميع مشتقّاتها. وإنّ المفردة الواحدة قد تتعانق في أنسجة لغويّة مختلفة وجملات متعدّدة ضمن ظروف زمانية ومكانية متفاوتة مع شبكة وسيعة من المعاني، لكنّها تحتفظ في

[1]ـ سورة الكافرون: 6.
[2]ـ سورة المائدة: 3.
[3]ـ سورة النصر: 2.
[4]ـ سورة المائدة: 3.
[5]ـ سورة النساء: 171.
[6]ـ سورة الفاتحة: 4.
[7]ـ سورة الذاريات: 6.
[8]ـ سورة المطففين: 11.
[9]ـ سورة الماعون: 1.

جميع أحوالها تلك بمعناها الأساسيّ والمركزيّ. والمعنى الأساسيّ الذي يمثّل القاسم المشترك لمعاني مفردة «الدين» هو تلك الرؤى والمناهج والسلوكيّات التي ستؤول إلى نتائجها فيما بعد.

2. استخدمت مفردة «الدين» في القرآن الكريم بغضّ النظر عن المبدأ المشار إليه آنفاً للدلالة على معنيين رئيسيّين يرتبط أحدهما بدار الدنيا، والآخر بالآخرة. أمّا الذي يخصّ عالم الدنيا فهو السلوك والفعل المستند إلى القانون الإلهي وما جاء به الرسل والقادة الإلهيون؛ وهو المسمّى بـ «الدين القيّم»، أو «دين الحق». وأمّا الذي يخصّ عالم الآخرة فهو انتقال المؤمنين والمحسنين إلى الجنّة؛ لينالوا أجورهم في حياةٍ خالدة، وانتقال الكافرين والمسيئين إلى النار والعذاب الأبديّ. ويدلّ هذان المعنيان على أنّ الحياة في الدنيا وفي الآخرة تتحلّى بالقدسيّة، ويشيران أيضاً إلى أنّ التعدّي على حقوق الناس في هذا العالم يستتبعه جزاء أخروي في العالم الآخر. فالدين ـ إذن ـ يمثّل الحقائق التي تبيّن للإنسان النتائج الأخرويّة لمعتقداته وأفعاله وسلوكيّاته في الدنيا؛ فإذا كان الدين منتسباً لله جَلَّ وَعَلا كانت النتائج الأخروية التي يعرضها لعقيدة الإنسان وسلوكه مطابقة للواقع، وجاز لنا الاعتماد إليها، وإلا فلا يمكن الركون إلى أي دين آخر يزعم مقدرته على كشف العلاقة بين الأفعال في الدنيا والمصير الأخرويّ السعيد أو الشقيّ.

3. المصدر الوحيد الذي يمكنه أن يميّز القضيّة الدينيّة عن غيرها من القضايا هو المصدر الذي لا يعجز عن تبيين العلاقة بين الدنيا والآخرة، أو الملك والملكوت بنحو يقيني وقطعيّ. وهذا يعني أنّ المصادر الدينيّة وحدها هي الكفيلة بذلك؛ وعلى صعيد متّصل، يمكن عدّ المتبنّيات والتعاليم العقلية التي تتصف بالشرطين التاليين ضمن مجموعة القضايا الدينيّة أيضاً. والشرطان هما: **أوّلاً:** أن يكون ذلك في سياق تبيين العلاقة بين الدنيا والآخرة، أو الصلة التي تربط الحياة الدنيوية بالسعادة أو الشقاء في الآخرة، أو قل: الربط بين المُلك والملكوت. **وثانياً:** أن يُبيَّن مضمون الشرط الأوّل على نحو يورث القطع أو الاطمئنان. ولا تتّصف القضية العقلية بأنها «دينيّة» إلا إذا استوفت هاتين النقطتين. من هنا، فإنّ القضايا المتعلقة بمباحث الإلهيات بالمعنى الأخصّ (بحوث معرفة الله ومعرفة النبيّ والإمام والمعاد العقليّة) يمكن عدّها ضمن القضايا الدينيّة. أمّا القضايا القطعيّة الأخرى كالقضايا الرياضياتية أو الأبحاث المسمّاة بالأمور العامة في الفلسفة فلا تُعدّ من القضايا الدينيّة وفق المعطيات اللغوية والدلالية القرآنية؛ لأنها ليست بصدد بيان المآل الأخرويّ للمعتقدات والأفعال الدنيوية، أو بيان العلقة بين الملك والملكوت.

وحاصل ما تقدّم أننا نذهب إلى عدم اقتصار القضايا الدينيّة على النصوص الدينيّة، بل نرى علاوةً على ذلك انضمام القضايا العقلية اليقينية، أو المورثة للاطمئنان إلى حظيرة القضايا الدينيّة، طالما أنها نصّت على العلقة بين الدنيا والآخرة، أو أخذت هذا الترابط من الكتاب والسنّة.

4. الصراط المستقيم في القرآن الكريم هو الدين الإلهي: يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1]، وقد نقل الإمام الباقر عليه السلام عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أنه قال في تفسير هذه الآية: إنّ دين إبراهيم عليه السلام هو دينيّ[2]. وقال تعالى: ﴿الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾[3].

5. تدلّنا الأبحاث السابقة إلى وجود انسجام وتناغم دلاليّ في موضوع حقيقة الدين بين المنحى التجريبي والعقلي والنقلي. وحقيقة الدين هي التعاليم المبيِّنة للجزاء الأخروي المترتب على الرؤى والمناهج والسلوكيات الدنيوية؛ بما يضمن نجاة الإنسان وسعادته. فإذا كانت التعاليم مستندةً إلى الله جَلَّ وَعَلَا كان الدين حقّاً وإلهيّاً، وإلا فهو دين باطل وغير إلهيّ. وإن اشتملت الأديان الباطلة على بعض التعاليم الحقّة فهذا لا يعني أنّ مزيج الحقّ والباطل يمكن له ضمان سعادة الإنسان أو نجاته.

[1]ـ سورة الأنعام: 161.

[2]ـ تفسير نور الثقلين، الشيخ الحويزي، ج 1، 786. [لم أعثر على النصّ بعينه]

[3]ـ سورة إبراهيم: 1.

حلقات الجدل

صورة الأمبريالية الدينية

تنظير أنثرو ـ فلسفي في النموذج التاريخي الأميركي

محمود حيدر [*]

كل الكلام الذي يجري حول مهمة أميركا في العالم يظل محفوفاً بالنقص ما لم يتعلق بالأصل الديني و الفلسفي الذي قامت ولادتها عليه.

في هذا البحث مسعى لتظهير هذا الأصل استناداً إلى فَرَضية مؤداها أن أميركا ظاهرة لاهوتية، وأن الدين كان حاضراً في أصل نشأتها. أما الغاية من هذا التوصيف فسوف نجد ما يسوِّغه من خلال ما تختزنه الخطبة الإيديولوجية الأميركية منذ تشكّلها وإلى يومنا هذا. فالصفة الرسالية التي تنطوي عليها تلك الخطبة لم تكن مجرد عارض لفظي أملته شروط تبرير الهيمنة على العالم، بل هي تعكس الهندسة الفلسفية لكائنٍ يبدو لأتباعه أدنى إلى طائر خرافي حطّ بصورة استثنائية على «أرض الله».

المحرر

لمّا فارق العالمُ القرن العشرين احتدم السؤال حول ماهية أميركا . وبهذه المفارقة تحولت تلك الدولة الظاهرة إلى حيِّز مولِّدٍ للأسئلة. ثم اشتد وقع السؤال إلى الحد الذي لم يعد بمقدور التفلسف السياسي أن يستأنف حراكه من دون الاهتمام بحاضرية أميركا في أزمنة العالم.

الغاية من مسعانا هذا، هي الاقتراب من أميركا بوصفها أطروحة دينية. وفي مسعى كهذا، وجدنا ان نأخذ بسؤال يستتر حيناً ويظهر حيناً آخر، إلاّ أنّه ينطوي على شيء من الإغواء الفلسفي: ما هي أميركا؟

---

*- باحث في الفلسفة السياسية والاجتماع الديني - لبنان.

لا ريب في أن السؤالَ فلسفيٌ بامتياز. لأنّه يسعى إلى الجواب عن ماهية ظاهرة متموضعة في زمان ومكان محددين. وضمن حدود هذا التعريف أمكن النظر إلى أميركا كتعينٌّ تاريخي. وبالتالي، كظاهرة سارية في الزمان وراسخة في المكان. أي عن واقع وحقيقة في آن. وأميركا تُبدي تحيُّزها إلى الأمرين معاً، ولو اختلفا من جهة المعنى والمفهوم. فالواقع أو «الواقعية» في التداول الاصطلاحي الحديث، يطلق على ذات الواقع ونفس الأمر. وكلما قلنا في ظاهرةٍ ما، على أنها واقعية، عنينا بهذا نفس أمر تلك الظاهرة. أما الحقيقة فهي في المصطلح الفلسفي ترادف «الصدق» أو «الصحة» التي تطلق على القضية الذهنية حيث تُطابق الواقع. في حين أنّ «الخطأ» أو «الكذب» فيطلقان على القضية التي لا تطابق الواقع.

ولقد فسر الفلاسفة القدماء والحديثون مفهوم الحقيقة أو الصدق أو الصحة بالتفسير الذي تقدم؛ أي أنّهم كلما وسموا فكرة ما بالحقيقية أو الصحيحة، أو الصادقة، أرادوا مطابقتها للواقع. وإذا قالوا خاطئة أو كاذبة أرادوا بذلك عدم مطابقتها للواقع.

مؤسس المذهب الوضعي أوغست كونت يقرِّر «أنّ الحقيقة هي عبارة عن الفكرة التي تتفق عليها جميع الأذهان في زمان واحد». فاتفاق جميع الاذهان في زمان واحد مؤشر على الحقيقة لديه، بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك ليقول أنّ الحقيقة ليست سوى ذلك.

أما وليام جيمس الفيلسوف الأميركي وعالم النفس ومؤسس المدرسة النفعية (البراغماتية) فلديه تعريف تبدو فيه الفلسفة ذات مهمة عيانية مباشرة. فها هو يعرِّف الحقيقة بنحو آخر ليرى بأنَّها عبارة عن الفكرة التي لها أثر عملي نافع. وهكذا وضع مفهوم النافع والمفيد مرادفاً لمفهوم الحقيقة. فالفائدة العملية ليست مؤشراً على الحقيقة، وإنّما هذه الأخيرة ليست أمراً آخر سوى النافع والمفيد.

سوف نتوقف عند هذا التعريف للحقيقة، كونه يعني أصل الأطروحة التي ذهبنا إلى مقاربتها في هذا البحث. أي أنّ أميركا حدث تاريخي وفكرة تبادلتا سَيْرِيَّة تفاعل، وتبلور، ونضوج، ليولد من جراء تلك السَيْريّة مكانٌ هو أدنى إلى مسرح فسيح للملحمة الفلسفية الدينية منه إلى التشكّل الجيو - سياسي الكلاسيكي.

يشبه سؤال ما هي أميركا، سؤال ما هي اليونان بأنحاء ما. وهو ما سبق للوارث الغربي أن التعامل مع اليونان تعامل الأحفاد مع أجداد مجهولين. مع ذلك سيكون لكل من السؤالين سَمْتُه الخاص. فإذا كان السؤال الأميركي مستدعى من كونه يترجم موضوعة جيو سياسية دينية، فالسؤال اليوناني يُنظر إليه كتمثيل لمقولة ميتافيزيقية. لكنهما يشتركان ويتقاطعان على مهمة التأسيس لتاريخ. من

أجل ذلك فإن سؤال ما هي أميركا ينبغي أن يُسمع بما هو تنويع خافت ومُشكِّل للسؤال الرومانسي «ما هي اليونان». ذاك الذي ظل يحرّك الفلسفة الأوروبية من كانط مروراً بهيغل وشيلنغ إلى نيتشه وهايدغر وهوسرل. وصولاً إلو فوكو وهابرمس وسواهم. (...) والذين تصدوا للدلالة الفلسفية لأميركا بوصفها معطىً إشكالياً كانوا من الدعاة إلى التفكير الجوهري في ماهيتها، ولم يكن ذلك مجرد فضول جيو ـ سياسي عادي. وليس فضولاً فلقد ارتقت أميركا منذ هيغل إلى رتبة مقوّم من مقومات جغرافية الروح التي صارت تتحكم اليوم في بنية الانسانية الحالية.ولذلك فإن أميركا هي «مفهوم» بالمعنى القوي للتسمية: بيد أنّ ما هو مثير حقاً في هذه الدلالة هو كون أميركا ارتبطت في كل مرة بمسألة الحرب: ذلك أنّ السمة الحاسمة لأميركا بالنسبة إلى عدد غير يسير من فلاسفة الحداثة وما بعدها، هي العلاقة المفهومية والماهوية والجيو ـ فلسفية بالحرب (...). ولذا فليس شيئاً من دون دلالة فلسفية أن يرى هيغل أميركا بوصفها حرباً تؤدي مهمة ماهوية في مسيرة الروح. وهو الاجابة بذلك كان يتوخى على السؤال الجوهري المتعلق بالأصل الروحي لأميركا، أي بالحرب التي خاضها الرجل الأبيض ضد الساكن الأصلي.

التأويل الهيغلي لأميركا

الذين مضوا في تأويل الجواب الهيغلي وجدوا أنّ أميركا قامت على حكم قيميّ حضاري وميتافيزيقي يقضي بتفوق الإنسان الأوروبي على الإنسان الهندي والأفريقي[1]...

غير أن ما هو مفارق في منطق النشأة الأميركية، أنها قامت أيضاً واساساً على الانسلاخ عن أصلها، والبدء بأصل جديد. كما لو كانت ميتافيزيقا التأسيس محمولة على محو تاريخ غير جدير بالذكر، وإثبات تاريخ ممتلئ بالجدوى.

ذلك ما سوف يُمنح الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر عناية فلسفية خاصة. لقد رأى أنَّ العالم الانكلوساكسوني للأمركة قرر تدمير أوروبا. ما يعني برأيه، تدمير الوطن. أي تدمير البدء الخاص بالعنصر الغربي. وهذا ما يفسره كلام ارنست رينان (1823 ـ 1892) حول ضرورة نسيان ما يمكن تسميته بالأخطاء التاريخية، باعتبار أنَّ مثل هذا النسيان هو أمر جوهري لولادة الأمم الحديثة.

هل يعني هذا أن الجذرية التي حكمت لاهوت التأسيس هي العصب الذي يرفد ويغذي الشعور العميق بالفرادة والاستثناء؟

[1] - فتحي المسكيني ـ الفيلسوف والامبراطورية، في تنوير الانسان الأخير، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص 79 .

لم تشهد القيامة الأميركية، لا في أزمنتها الابتدائية، ولا في تطوراتها اللاحقة، أي انفصال بين الديني و الدنيوي . كان ثمة تركيب وتداخل وتناسج في غاية التعقيد بين النزعات التي تؤلف الشعور الإجمالي لساكني الأرض الجديدة. فالإيمان الديني الذي أخرجه الطهرانيون الانكليز على صورة منظومة لاهوتية تستجيب لحاجات السكان الروحية والمعنوية، لم ينفصل في حركته عن الشعور القومي. والكلام على الميتافيزيقا السياسية التي تسِمُ النشأة الأميركية هو كلام ينتسب إلى الرؤية الماهوية لأميركا . ذلك ما حدا بـ« دو توكفيل » لكي يستنتج من وحدة الدين والسياسة ظهور احدى أكثر ركائز الديموقراطية غرابة في التاريخ السياسي الحديث.

ولنا كذلك أن نتبيّن السياق إياه، مما دلّت عليه خاصية الوطن الأول لأميركا. فسنرى كيف تمكنت بريطانيا العظمى من أن تحتوي قيم الحداثة والديموقراطية والعلمنة، في ظل عيش مديد مع سلطة روحية. حيث قيّض للملكة أن تضطلع بزعامة الدولة و الكنيسة في آن.

قد تُحمل الظاهرة الأميركية في بُعدها الميتافيزيقي - السياسي على سيرة الكنيسة المؤسسة في القرون الميلادية الأولى. فهذه الكنيسة شكّلت نمطاً تاريخياً من تآلف الجماعة الدينية والجماعة السياسية. وانبثقت من الالتقاء المعقّد للجماعة الدينية المسيحية بالدولة الامبراطورية الرومانية . وفي فترة تاريخية لاحقة، تحديداً مع انهيار الامبراطورية الرومانية الغربية، اعتمدت الجماعة الدينية المسيحية نفسها، الجهاز السياسي، والهيكلية الادارية والقانونية للدولة الامبراطورية حيث تحولت في خلال هذه العملية إلى ديانة خلاصية مطبوعة بالبنية السياسية للدولة الامبراطورية.[1]....

لا شك بأن مثل هذا الطراز الكنسي - الامبراطوري لن يظهر في النطاق التاريخي المسيحي الحديث بيسر. ربما باستثناء الديانتين الخلاصيتين العالميتين الإسلام و البوذية اللتين آلفتا بين الدين والسياسية، لم يكن ثمة متسعٌ في الغرب الأوروبي المسيحي لأمثلة مشابهة.

لكن في أميركا سيعثر اللاّهوت السياسي على منطقة تفكير يتموضع فيها الإيمان الديني ضمن مؤسسات الدولة والمجتمع. هذه المنطقة هي نفسها التي سُمّيت بما يُعرف بـ«الدين المدني». وإذا كان هذا المفهوم ارتبط أساساً بأعمال جان جاك روسو، فإن تطوراته اللاحقة ستتخذ نَسَقاً أكثر وضوحاً وتحيُّزاً على يد عالم الاجتماع الأميركي روبرت بلاّ Robert Bellah. ففي نظرية الأخير يرتبط مفهوم الدين المدني ارتباطاً وثيقاً بتقليد الفضيلة الجمهورية وعدم ثقته بالتقليد السياسي الليبرالي. وحول الوضعية الخاصة للدين الأميركي فإن التقليد الجمهوري يتحد

[1] - خوسيه كازانوفا ـ الأديان العامة في العصر الحديث، المنظمة العربية للترجمة،بيروت 2006، ص 78.

بالتقليد الكالفيني؟يني للجماعة السياسية والدينية الميثاقية، وكذلك بالتقليد الوظيفي المعياري الدوركهايمي، وتصوره لفردية وظيفية أخلاقية في مواجهة فردية مختلفة وظيفياً ونفعية وأنانية. ولئن اتكأت الرؤية الكلاسيكية حول الدين المدني عند روسو على نقد أضلاع مثلثه النظري وهي «دين الكاهن»، و«دين المواطن»، و«دين الإنسان»، فإنه سيجد حلاً لمعضلة الالتقاء بين الديني والسياسي من خلال تأكيده على الحق الحديث في الحرية الدينية، وحرية الرأي السياسي في آن. وهاتان الحريتان لا يمكن لأي حاكم ـ حسب روسو ـ أن يختصرهما أو يسيطر عليهما.

رغم ذلك فإن مثل هذا الحل سيجد من ينقده في شدة. الأمر الذي سعى إليه كل من ماكس فيبر و دوركهايم في فترات لاحقة، من خلال اقتراح نظرية سوسيولوجية للاندماج المجتمعي المنبني على أخلاقية علمانية علمية قد تصلح لتكون ديناً مدنياً للمجتمعات الحديثة. غير أنّ هذه المحاولة لم تفعل سوى أنّها أعادت انتاج التوترات القديمة، والتي لم تجد لها حلاً بلغة سوسيولوجية جديدة ـ كما يقول عالم الاجتماع المعاصر خوسيه كازانوفا ـ غير أن نظرية روبرت بلاّ حول الدين المدني، كانت برأيه نظرية متميزة، لأنها تستند إلى أسس تجريبية. ولأنّها أيضاً وأساساً تنطلق من مقدمة منطقية مفادها أن السياسة الأميركية تاريخياً تبدو كأنها تشتمل على ما يشبه الدين المدني. لكن كازانوفا لا يلبث أن يرسم علامات استفهام حول نظرية بلاّ، ليرى أنّ المرء وإن قَبِلَ بالمقدمة التي تعتبر أن السياسة الأميركية كانت مندمجة في وقت من الأوقات داخل دين مدني مؤلف من تركيبة خاصة تقوم على المبادئ التوراتية الطهرانية والجمهورية و الليبرالية النفعية و الدينية ـ الأخلاقية ، فقد أصبح بديهياً أصلاً في الفترة التي صاغ في خلالها بلاّ نظريته، أن أي شيء تبقى من هذا الدين المدني أصبح غير ذي صلة على نحو متزايد بقواعده الأولى (...) وهكذا، سرعان ما أقرّ بلاّ Bellah نفسه بأن «الميثاق» الوطني قد «انحلّ» وأن أي تذمر عادي لن يعيد الميثاق القديم مجدداً. وفضلاً عن ذلك، فالمبادئ الثلاثة التي تشكّل معاً الدين المدني الأميركي، والتي لا تختلف في بعض جوانبها عن الاديان الثلاثة لدى روسو، تجسد مجدداً المعضلات نفسها.

رجوع القومية الحادة

كان لصدمة الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001 ما يشبه «الأثر الجيولوجي» في النفس السياسية الأميركية. فلسوف نرى إثرئذٍ ما هو أقرب إلى إعادة تشكيل الذات الأميركية على نحو ما تشكّلت عليه في نشأتها الأولى. سيمتلئ التفكير الاستراتيجي بطائفة من قواعد النظر والسلوك بدت للوهلة الأولى كما لو كانت انقلاباً على ميراث الديموقراطية الأميركية بأجمعه:

أولاً: النزعة القومية الحادة احتلت مرتبة وازنة في مكوّنات التفكير الجديد للإدارة الأميركية. حتى انها باتت احدى خاصّيات المفارقة الإيديولوجية للمحافظين الجدد.

ثانياً: إن ما طَفا على سطح الأطروحة الأميركية وهي تلج فضاءات القرن الحادي والعشرين، جاء تكثيفاً لعقيدة أميركية طاعنة في الزمن. والعقيدة على ما يبيّن نُظّار الفلسفة السياسية هي رزمة العوامل المكوّنة لإيمان الأميركي برسالته التي ينبغي أن يُكتب لها الحضور المستدام في الزمان والمكان العالميين.

ثالثاً: كل شيء يدخل نطاق الرساليّة الأميركية يروح يتحول إلى ركن من أركان العقيدة. فالدين و القومية و الوطنية ، والثقافة، و الفلسفة ، ناهيك عن الاستراتيجيات السياسية والعسكرية، هي على الجملة، تؤلف ما يسمى الأطروحة الأميركية. ولأن المآل الأخير لهذه الأطروحة هو ما يصح تسميته بالفكرة الأميركية فإن كل ما يتعلق بأصول هذه الفكرة وفروعها هو بعين ذاته ترجمة للأطروحة بأكملها.

وعلى ما يبيّن بعض علماء الاجتماع فإن الأطروحة الأميركية هي نفسها العقيدة الأميركية ، وهي نفسها كذلك الايديولوجية الأميركية. بذلك تكون الأطروحة مجموعة مقترحات ومسائل بشأن أميركا تقدمها الأمة لنفسها وللعالم الخارجي. وهكذا تنقشع الصورة: «الأميركيون من كل الأصول القومية، والطبقات، والأديان، والمعتقدات والألوان، لديهم عامل مشترك: مثال اجتماعي هو الروح العامة للجماعة ، وعقيدة سياسية (...) ولقد كان الكاتب الأميركي رالف والدو ايمرسون يعرّف الالتزام بالمبادئ الأميركية للحكم على أنّها شكل من أشكال اعتناق الدين. وهذه الأطروحة أو العقيدة أو الفكرة، بما يرافقها من أساطير قومية ، تشكل الأساس الذي بُنيت عليه القومية المدنية الأميركية، وتجعل من الوجه العلني للولايات المتحدة نموذجاً للقومية المدنية بامتياز. وعلى المستوى النظري، فإن كل من يتقبّل «الأطروحة» أو «الفكرة» الأميركية يمكنه أن يصبح أميركياً، بصرف النظر عن اللغة والثقافة والأصل القومي، مثلما كان يمكن لأي شخص أن يصبح سوفياتياً إذا تقبّل الشيوعية[1].

غير أن مفارقة الأطروحة الأميركية تكمن في واقع أنّ أي تكوين من تكويناتها له سَمْتٌ خاص يطابق روح أميركا . قومية الأميركيين لم تظهر على نصاب ما ألِفَتْهُ أوروبا حين أطلقت إمبرياليتها الحديثة. إنّ قومية أميركا من طراز تركّب على عمومية المفهوم وخصوصية المكان. بل يمكن القول إن القومية الأميركية مفارقة للمفهوم ومتحدة معه في الوقت عينه. تعني القومية الأميركية

[1] - David Frum, Read Right (New York:Basic Books 1994, P, 130).

الولاء للفكرة: وهذه الأخيرة تعني أنّ أميركا بوصفها رسالة حضارية هي في آن، جغرافيا ذات بُعد ميتافيزيقي . وعلى هذا النحو يستلزم الولاء للفكرة موالاة حاملي تلك الفكرة باعتبارهم الصنف البشري الخاص المؤهل لحمل هذه الرسالة. وهم- بحسب التنظير العقائدي الأميركي- الانكلوساكسون البيض البروتستانت (WASP) .

رابعاً: ربما كان العنصر الاهم والمميز في القومية الأميركية انها قومية منفتحة، احتوائية، متسعة، ولكن بقيادة ومآل عنصريين...

ذلك ما يطابق التوصيفات التي ذهبت إلى اعتبار مبادئ الأطروحة الأميركية عقلانية و كونية في الآن نفسه... وأنّ الأميركيين ينظرون اليها، ويتعاملون معها، بما هي حقيقة قابلة للتطبيق على الشعوب والمجتمعات في أي مكان وزمان. وهذا ما أشار إليه الكسيس دو توكفيل مرة أخرى بقوله: «إن الأميركيين مجمعون على المبادئ العامة التي يجب أن تحكم المجتمع البشري كله. والذين جاؤوا من بعده من الإيديولوجيين الأميركيين، كانوا على نحو كبير من الوضوح حين رأوا أن قدر أميركا باعتبارها أمة، أن لا تكون لديها ايديولوجيات، بل أن تكون هي نفسها إيديولوجيا».

لقد كان ثمة حرصٌ لا يقربه الوهن من جانب «حكماء أميركا السياسيين» على تأكيد العوامل الجوهرية للعقيدة الأميركية ولو على سبيل التبشير. وهي الإيمان بالحرية، والدستور، والقانون، والديموقراطية، والفردانية، والمساواة الثقافية والسياسية. وهذه الحزمة من الفضائل بقيت في جوهرها النظري على ما هي عليه سحابة التاريخ المديد من عمر أميركا. والمعروف أنّ مثل هذه الحزمة تجد جذورها بصورة أساسية في عصر التنوير، فضلاً عن كونها مشتقة من التقاليد البريطانية: فلسفة جون لوك الليبرالية، فضلاً عن قناعات أقدم بكثير من دور القانون و«حقوق الرجال البريطانيين الأحرار»...[1].

ولو كان لنا أن نقرأ المزيد مما كُتب في الأطروحة الأميركية ، ولا سيما في وجهها القومي، لوجدنا الكثير من علامات الذهول والتساؤل.

يروي عالم الاجتماع الكندي من أصل سلافي ساكفان بيركوفيتش Sacvan Beacovitch أنّه اكتشف في أميركا مئات الطوائف والفِرَق، ولكل منها شكله المختلف عن البقية، لكنها كلها تؤدي المهمة نفسها. وهذا الإجماع الايديولوجي ـ كما يقول ـ يجري توظيفه بكل الإغراء الأخلاقي والعاطفي

[1] - أناتول ليفن، أميركا بين الحق والباطل، تشريح القومية الاميركية، ترجمة د. ناصرة السعدون، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2008، ص 130.

كأنه رمز ديني. «ولقد منحه هذا الاكتشاف ـ كما يعترف هو نفسه - بعض احساس أنثروبولوجي بالدهشة لوجود مثل هذه الرمزية القبلية»... وهذا هو الشيء الذي يحمل كثيرين منّا على ترجيح ان تكون الولايات المتحدة في بداية القرن الواحد والعشرين أكثر مجتمع إيديولوجي على وجه الأرض[1].

من جهته، وعلى جاري عادته في التنظير الايديولوجي لـ«الأمركة» يرى صامويل هنتنغتون أنّه من الممكن التحدث عن مجموعة من الأفكار السياسية التي تشكل أطروحة «الأمركة». وهذه الأطروحة بنظره لا تشبه في شيء النزعة البريطانية أو الفرنسية أو الألمانية أو اليابانية. فـ«الأمركة» عند هنتنغتون، يمكن مقارنتها بالأيديولوجيات والأديان الأخرى. بمعنى أنّ رفض الأفكار الأساسية لهذه العقيدة يجعلك «غير أميركي»... إنّ هذا التماهي للقومية مع العقيدة او القيمة السياسية يجعل الولايات المتحدة عملياً حالة فريدة من نوعها» (...) ولذا فإن ما هو غير اعتيادي في أميركا على هذا الصعيد هو الاجماع الكلي على الإيمان بهذه المبادئ القومية الموجهة[2].

مرجع هذا التصريح أن أميركا بالنسبة اليهم راسخة في إيمانها بنفسها. إذ حين يمجّد الأميركي مبادئ دولته ومؤسساتها وقوانينها فإنه لا يفعل ذلك من باب الدفاع الوطني، بل ليقين لديه أنّ هذه المبادئ يمكن، بل وينبغي تطبيقها على المجتمعات البشرية كلها. إن ذلك اليقين مرجعه إلى عقيدة القدر الخاص التي يؤمن بها الأميركيون حيال بلدهم.

صحيح أنّ جميع الأمم لديها ما يكفي من الزعم بأنها الشعب المختار ، لكن لا يوجد امة في التاريخ الحديث تهيمن عليها فكرة أنّ لها مهمة خاصة في هذا العالم كأميركا. ولذا فليس من العجيب في شيء أن يتحدث الأميركيون دوماً عن عراقة دولتهم باعتبارها أقدم دولة حديثة في العالم، وبالتالي أقدم جمهورية، وأقدم ديموقراطية ، واقدم نظام فيديرالي ، بل وأقدم دستور مدوّن، كما يتباهى الأميركيون بأن لديهم أقدم أحزاب سياسية حقيقية.

الدين المدني

إن الانسحار الأميركي بالنفس لا يعود إلى النجاحات التي حققتها أميركا لتصير دولة عالمية وحسب، وإنّما ايضاً واساساً إلى الينبوع الميتافيزيقي الذي يرفد مثل هذا الانسحار ويغذيه ويمنحه القوة والدوام.

خامساً: قد يكون من أهم مصادر قوة العقيدة لما يسمى بالقومية المدنية في المجتمع الأميركي، أنها تقوم على الجمع بين التراث الهائل للتنوير الأوروبي، والتيارات الدينية البروتستانتية ، والتقاليد

[1] - أناتول ليفن، المصدر نفسه، ص 331.
[2] - أناتول ليفن، المصدر نفسه، ص 231.

الأميركية القديمة (...) وحين بدأ «الخط الرئيس» للبروتستانتية في الولايات المتحدة يتجه أكثر فأكثر نحو الليبرالية والتسامح في القرن العشرين، راح يتشكل في الوقت نفسه تيّاراً من البروتستانتية الغامضة اصطلح على تسميته بالدين المدني. وهو ما يمكن النظر إليه على أنّه منطقة التوسط بين التنويرية العلمانية والتديّن البروتستانتي.

إنّ هذا «الدين المدني» الذي هو حصيلة توافق وطني مدين لإيمان مؤسسي الجمهورية بالله. أولئك الذين اكدوا على الاهمية المركزية للدين من أجل ديمومة الجمهورية من دون تخصيص ماهية هذا الدين. لكن من المؤكد أنّهم قصدوا نوعاً من انواع البروتستانتية. وهو ما سيترجمه الرئيس آيزنهاور في قوله الشهير «ليس لحكومتنا أي معنى ما لم تتأسس على الشعور بالإيمان الديني العميق. ولا يهمني ما يكون هذا الدين» [1].

لم يأتِ ما أوردناه من كلام آيزنهاور في مسرى التظهير الإيديولوجي كما قد يبدو من ظاهر الخطاب، وإنمّا في فضاء توصيف واقع الحال التاريخي للبنية الأميركية. فالتأسيس الديني في هذا المقام يدخل في ذات الأطروحة الأميركية ولا يمكن النظر إليه كأمر عارض عليها. وهو ما يستجليه القول: إن أميركا هي موطن أعمق إيمان ديني محافظ في العالم الغربي وأوسعه انتشاراً، وهو بالتالي يشمل مجموعة مهووسة بآمال ألفية (Millenarian) مجنونة ومخاوف وكراهيات. وهاتان الظاهرتان - كما يبيّن علماء تاريخ و أنثروبولوجيا غربيون - تترابطان بشكل وثيق. وقد أظهر استطلاع للرأي أجراه «معهد بحوث بيو للاستطلاع Pew Research Center» عام 2002، أنّ الولايات المتحدة تبدو في مطلع القرن الحادي والعشرين أقرب إلى العالم النامي منها إلى الدول الصناعية من حيث الايمان الديني . ذلك بالرغم من ان غالبية المؤمنين في الولايات المتحدة ليسوا من الأصوليين البروتستانت ، بل من الكاثوليك ، ومن التيار الرئيسي البروتستانتي الأكثر ليبرالية. لقد ظلت أهمية الدين في أميركا المعاصرة حالاً نمطية واضحة منذ بدايات القرن التاسع عشر.وهو ما لاحظه دوتوكفيل حوالي 1930، يوم كان الإيمان الديني بين الشعوب الأوروبية مهتزاً إثر عقود عدة من التنوير و الثورة الفرنسية ، بينما بقي الإيمان الديني الأميركي متوقداً وشاملاً [2].

سادساً: في ما يتصل بالإشكال البنائي للأطروحة الأميركية والمتمثل بالتلاؤم بين مركزية الدين ومركزية العلمانية، فيعود إلى الروح العلمية للمؤسسين الأوائل. أولئك الذين خاضوا اختبارات مركبة ومعقدة أفضت إلى ظهور ما سبق وأشرنا إليه حول «الدين المدني». إنّ معنى هذه الصيغة

[1] - راجع : محمود حيدر ـ الدولة المستباحة ـ من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا ـ شركة رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت 4002 ص280.
[2] - de Tocqueville, Democracy in America, P. 51.

جاء كثمرة لخليط عجيب من لاهوت مسيحي بروتستانتي ذي طابع صوفي، ومن علمنة آتية من خلاصات الحداثة الأوروبية التنويرية . ولقد تأكد هذا المعنى من خلال اجراءات المصالحة بين الدين والعلمانية، أدت إلى مزجهما في وعاء ثقافي ومعرفي واحد. فقد أتاح التحرر من المسيحية التقليدية الكاثوليكية وكذلك التحرر من العلمانية الحادة ذات النموذج الأوروبي ـ الفرنسي بخاصة، إلى إنتاج الدين الأميركي من دون أن يسبغ على مؤسسات الدولة والمجتمع الصفة الثيوقراطية.

مذهب السيطرة كميتاستراتيجيا أميركية

لعل ما يضاعف من خطوط التوتر الآخذة في الإمتداد عبر الزمن، أن أميركا آلت إلى كينونة ضاجّةٍ بقلق مقيم. كأنما وهي تسطِّر نجاحاتها وانتصاراتها، لم تغادر خشيتها من عالم يوشك على الإنفلاّت والتشظِّي.

لقد بدت الصورة الأميركية كما لو كانت تعكس ما قاله مرة أحد الحكماء: إن على المرء أن يبكي في أمسيات النصر. لأن المنتصر غير قادر أبداً على مقاومة إغراء تكرار عمله. لكن ملحمة القوة التي أخذت بها أميركا لكي تنجز غَلَبَتَها، كانت متأتية من متسامٍ عَقَدي ولاهوتي، أكثر مما تفترضه المألوفات الاستراتيجية لدولة/ أمة طامحة للتمدد في ما يتعدى جغرافيتها الوطنية.

كان ثمة، ما هو فوق قومي، وفوق استراتيجي ، يحكم، ويوجِّه، ويغذِّي، ويسدِّد إغواءات السيطرة الأميركية على العالم. ذلك هو الوضع الذي وجدنا أن نضعه ضمن مصطلح «الميتاستراتيجيا». ولنا هنا أن نشير، ولو بوجه مقتضب إلى هذا المصطلح:

عندما وُضع مفهوم «الميتا ـ ستراتيجيا» كمصطلح في علم الحروب والصراعات الكبرى، لاحظ واضعوه مركزية الإيمان الديني، وحضور الإعتقادات الغيبية في الزمن السياسي. وهذا يعني أن نشوء هذا المفهوم ما كان ليتحصَّل خارج نطاق الحراك العام. وبالتـالي فإن «الميتا ـ ستراتيجيا» هي وليد موضوعي واقعي، ينمو، ويتطور، ويتكامل، ضمن سَيرِيَّة الإلتقاء الحميم بين الإيمان الديني، ومنظومة الأفكار التي تعكس المصالح السيادية العليا للأمة.

في التجربة التاريخية للغرب لم تَغِب حضورية اللاَّهوت اليهودي والمسيحي عن مشاغل النخب التي تولّت قيادة هذه التجربة. لقد لاحظ الفيلسوف الألماني لودفيغ فيورباخ هذه السمة في مقالته المعروفة «ضرورة إصلاح الفلسفة»، فرأى أن عصور الإنسانية لا تتميز إلا بتغيّرات دينية، ولا تكون الحركة التاريخية أساسية إلا إذا كانت جذورها متأصّلة في قلوب البشر. وسنلاحظ استطراداً،

أن فيورباخ، فعل كمن جاء قَبْلَه، مثل هيغل وكانط وسواهما، فلم يروا إلى القلب إلا بوصفه المكان الأخير للمعرفة، والى النظر إليه ليس كصورة من صور الدين، وإنمّا هو جوهر الدين وعينه.

لقد لعب لاهوت «القضاء والقدر» حسب الإنجيلي الفرنسي جون كالڤن دوراً مهماً في ولادة الرأسمالية.

في المجال الذي مورست فيه لاهوتيات الغَلَبَة الأميركية عبر الزمن، كانت الميتا-ستراتيجيا - حاضرة حضور العين. ولو نحن أخذنا المشهد الأخير لسياسات الهيمنة سنرى مثلاً، كيف أن إدارة الرئيس جورج بوش نجحت، [مدفوعة برغبة الانتقام التي تلت صدمة 11 أيلول/سبتمبر 2001 في جَمْعِ ثلاثة عوامل قوية في الشعور القومي والديني لدى الأميركيين:

- **العامل الأول:** الرغبة في القيام بهجوم مضاد سريع عندما تعالج هجوماً أو تغسل عاراً. وهذه الروحية ليست حكراً على أميركا.

- **العامل الثاني:** القناعة بأن أميركا بلد مختار من الله ، وأنّ استخدامات قوته لها ما يبررها.

- **العامل الثالث:** إنّ هذه القناعة ترتبط بدورها بما يمكن اعتباره الصيغة الدنيوية للإيمان مثلما ترتبط بمكانة أميركا التي قرَّرها الله. وهي مكانة متأتية من فكرة تقوم على أنّ الولايات المتحدة الأميركية هي حاملة لواء الحرية، والنموذج الأمثل عن الديموقراطية، وكذلك لديها القدرة، ولها الحق، وعليها واجب نشر قيمها في سائر العالم. إنّه الإيمان الذي لم يتوانَ بوش ومناصروه عن التعبير عنه خلال الحملة الانتخابية عام 2004 .

هذي هي المنطقة المعرفية التي ابتَنَيْنَا عليها سَعْيَنا لتظهير فلسفة أميركا السياسية. عنينا بها منطقة الدين التي تستمد من الطهرانية الإنكليزية لاهوتها السياسي والثقافي و الإيديولوجي . وذلك ما كان لنا معه وقفات معمَّقة في سياق هذا البحث.

نعود مجدداً إلى ألكسيس دوتوكفيل الذي بينّ بعمق هذه النقطة. وكان يرى أنه لدى الكلام على أميركا والأميركيين ينبغي اعتبار الدين بوصفه المؤسسة السياسية الأولى. ولسوف تأتي البحوث التاريخية لتُجمع على حقيقة مركزية قوامها: حاضرية اللاَّهوت الديني في الأطروحة الأميركية. فلقد صار مألوفاً الكلام على حدوث انقلاب درامي في استقطاب «فكرة أميركا» لروح الدين، بالتوازي مع ما عُرِف بـ «الصحوة الكبرى» Great Awakening في المستعمرات الإنكليزية (1730 ـ 1744). وهذه الرؤية تبدو متساوقة مع ما يُقرَّر بأن في الولايات المتحدة ديناً أميركياً متميِّزاً عن كل المذاهب

المسيحية، وأنه منذ القرن الثامن عشر والبروتستانتية الإنكلوساكسونية، تنأى وتنفصل عن أشكالها التقليدية المؤسساتية، لتستوي ضمن أشكالها الجديدة على نحو يرضي النزعات الفردية، ثم تعيد صياغتها لتناسب مجتمعات لا تعبد إلاّ السوق.

قطيعة أنثروبولوجية

ربما لم يشهد مجتمعٌ أو أمةٌ ضرباً من القطيعة الأنثروبولوجية كمثل ما عَهِدَته أميركا. فقد كان على الساكنين الجدد من الإسبان والإنكليز أن يصوغوا وعياً جماعياً خلاصته، أن لا تاريخ لأميركا إلاّ بهم. وأنّ هويتهم لا تولد، وتنمو، وتتبلور، إلاّ داخل هذا المكان الجديد.

صحيح أنّ الشعور القومي حاضرٌ بقوة لدى الأميركي، إلاّ أنّه لا يظهر في الخطاب اليومي إلاّ على شكل إشارات، ثم يعود ليسطع في الفضاء العام، في اللحظات التي يرتفع فيها منسوب الإحساس بخطر وشيك. وبهذا المعنى يمكن إعتبار القومية الأميركية، قوة معنوية كامنة ومستترة. لكنها لا تلبث أن تنفجر بقوة هائلة حين يتبين أن أميركا أمام خطر محدق.

لقد كان على المستوطنين أن يمرُّوا في تجربة مصالحة مع الأرض التي حلّوا فيها للتوّ. ولم يكن أمامهم إلاّ ما يشبه خيار العبور البرزخي الشاق من طور الغربة إلى طور السكينة. ينبغي لهم أن ينشئوا زماناً غير الذي سبق مجيئهم إلى أرض الميعاد . وأن يعيدوا هندسة المكان على قياس الأحلام التي غالباً ما تتصور الأمكنة على تمام المدن الفاضلة. فلم يكن ليُفتح بابُ الكلام على أميركا بوصفها «مدينة فوق جبل»، إلاّ في سياق جعل الجغرافيا تمثيلاً واقعياً للإيمان الديني.

لكن الإطروحة الأميركية ستواجه، تبعاً لمهمتها التأسيسية مشكلة الوصل والفصل بين زمان ومكان انصَرَما إلى غير رجعة، وزمان ومكان ينبغي لهما أن يؤلِّفا بداية تاريخ جديد.

يظهر التاريخ الأميركي كشريط لمشاهد ايديولوجية متصلة. فلسوف يتبدى لنا الأمر كما لو أن معرفة تاريخ أميركا وإدراك مزاياه، يفترض بالضرورة الفهم المعمَّق للنزعة القومية التي تكونت بشكل أساسي كما مرَّ على قواعد تمتزج فيها تلك النزعة بالعقيدة الدينية، ثم ليشكلان معاً البناء الإيديولوجي للثقافة التاريخية الأميركية.

تهافت الدولة الكاملة

بدأت أميركا أطروحتها بالإيديولوجيا. ومع هذا فقد عَصَفَ الوهنُ بها، ليحلَّ العقلُ والعلمُ والتكنولوجيا محلها. لكن الغريزة الإيديولوجية ظلت كامنة في الروح الأميركية، إلاّ أنّها قد تعود

وتنفجر في اللحظة التي يشعر فيها أحفاد المؤسسين، أنّ أمة أجدادهم لا تزال ظمأى إلى ما يمدُّها بأسباب القوة والإستمرار.

إذا كانت أميركا تأسست بالإيديولوجيا، فإن إعادة تأسيسها لا يبدو أنه سَيُحصَّل إلاّ بالايديولوجيا. ولقد أدرك الرواد الذين أسسوا لثورات القرن العشرين الكبرى، ضرورة عدم الركون للدولة بعد الثورة. أي أن ديمومة فكرة القيامة التاريخية للأمم، لا يمر إلا عبر بث حيوية لا ينضب ماؤها داخل أوصال الإيديولوجيا. بل إنّ هذا على ما تبيَّن هو السبيل لإعادة إنتاج النشأة الأولى للفكرة على نشآت متعاقبة ودائمة. وتشكل التجربة التاريخية الأميركية في ميدان حلولية الدين في السياسة، والإيديولوجيا والاستراتيجيات العليا، أعلى درجات تظهير الميتاستراتيجيا . حيث لم تعد الميتافيزيقا و الأخلاق ، مع سَيْرَيَّات المثال الأميركي معزولة داخل الضمائر الفردية. ولم تعد متوقفة على الأديان. فهي ستغادر سر الضمائر، وتندرج في التجربة السياسية وفي القضايا الدولية والحسابات الاستراتيجية. لقد هبط المطلق إلى الأرض حتى غدا كل ما في المتعالي الديني سارياً في الثنايا والتفاصيل واللحظات. وبدا بوضوح لا يقبل الشك، أن الأشياء والكلمات لم تعد ذات معنى، ما دامت خارج نطاق الإستعمال.

*****

لقد ذهبنا في هذا البحث، إلى تسييل سؤال الدولة في أميركا. وكان لنا أن نوصل الفلسفي بالسياسي ليكوِّنا أمراً واحداً. ذلك أنَّ المفاهيم الملساء لم تعد تجدي وهي تمكث بصمت في الأمكنة النائية من عالم الفكر. صارت المفاهيم في قلب الإختبار الحي. وما عاد بالإمكان المفارقة أو الإنقطاع أو الفصل. لم يعد هنالك من جدار فاصل بين الفكرة والحدث. فالدولة بقدر ما هي قضية فلسفية، هي قضية سياسية. وبقدر ما هي منبسطة على فضاء التاريخ اللاّمتناهي، هي حاضرة في كل آن وكل لحظة. فلئن حَضَرَ البشري حَضَرَتِ الدولة، وقيامُها وهبوطُها أمران متعلقان بجدل لا نهاية له بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والزمن.

حكاية لاهوت التحرير

بيان لأوجه التباين والاختلاف مع اللاهوت المسيحي المعاصر

ياسر عسكري [*]

«لاهوت التحرير» مصطلح أُطلِقَ على تيّارٍ لاهوتيٍّ مسيحيٍّ ظهر في خضمّ الظروف التي شهدتها أميركا الجنوبية في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم. يرى أتباعه أنّ الأسباب الأساسية لرواج الفقر والحرمان في مجتمعات هذه القارّة تضرب بجذورها في سياسات القوى الكبرى والبلدان الاستعمارية وعلى رأسها أميركا الشمالية وبعض البلدان الأوروبية.

تستهدف هذه المقالة، تعريف لاهوت التحرير وبيان أوجه اختلافه وتباينه مع اللاهوت المسيحي المعاصر.

المحرر

يعدُّ لاهوت التحرير (liberation theology) من النظريات اللاّهوتية الحديثة التي طُرحت في الديانة المسيحية. والسبب في منشئه يعود إلى الظروف الاجتماعية والسياسية في أميركا الجنوبية، فمنذ عقد الستينيات من القرن الماضي عانت هذه القارّة من مشاكل محتدمة اضطرّت أرباب الكنائس لطرح مباحث ونقاشات لمعالجتها، وقد تجسّدت هذه المشاكل في رواج النزعات العنصرية والفئوية وشيوع الفقر واستشراء الظلم ناهيك عن نهب خيرات الشعوب وتجريدهم من حقوقهم المشروعة.

القسّ الكاثوليكي جوستافو جوتييريز (Gustavo Gutierrez) هو أوّل منظّرٍ وضع مبادئ هذه النزعة

*- أكاديمي وباحث في علم اجتماع الدين، إيران.
- ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

اللاهوتية، وكتابه لاهوت التحرير[1] تمّت ترجمته إلى اللغة الإنجليزية وسائر اللغات الحيّة لأوّل مرّةٍ في عام 1971م ممّا أدّى إلى انتقال هذه المبادئ إلى سائر المجتمعات في خارج نطاق أميركا الجنوبية.

لاهوت التحرير في أميركا الجنوبية لم يقتصر على نمط فكريٍّ واحدٍ، بل طرح في أُطرٍ عديدةٍ، من قبيل لاهوت السود (black theology) واللاهوت الأنثوي (theology feminism) وغيرهما، وقد قام قساوسة المناطق المحرومة في العالم بترويج هذه الأنماط الفكرية في ديارهم، وبما فيها بلدان القارّة الأفريقية وبلدان جنوب شرق آسيا؛ لكنّها لم تحظَ بدعمٍ من جميع أرباب الكنائس الكاثوليكية بحيث عارضها بعضهم رغم تأييدها من قبل فئةٍ واسعةٍ من القساوسة الشباب. في بداية ظهور هذه النزعة اللاهوتية أصدرت الكنيسة الفاتيكانية بياناً اعتبرت فيه هذا اللاهوت بدعةً وانحرافاً عن الرسالة المسيحية وحذّرت كنائس أميركا الجنوبية من الإجراءات السياسية والاجتماعية المحرّضة للآخرين، ولكن بعد مدّةٍ من الزمن أذعنت إلى واقع الحال وتقبّلت جملةً من المبادئ المتبناة فيه بحذرٍ شديدٍ ووفق شروطٍ خاصّةٍ.

لقد كان لهذا اللاهوت دورٌ مشهودٌ في انطلاق عددٍ من الثورات التي اجتاحت القارّة اللاتينية، كما أسفر عن إحياء الفطرة الإنسانية السليمة وعودة الشعوب إلى أحضان الدين وتعاليم المسيحية الداعية إلى إقامة العدل ومقارعة الظلم، لكنّه شهد مرحلة ركودٍ نسبيٍّ بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وتزعزع أركان الإيديولوجية الماركسية في العالم وسقوط الحكومات العسكرية الدكتاتورية في أميركا الجنوبية وتصدّي بعض الحركات الديمقراطية لمقاليد الحكم في بعض بلدانها؛ إلا أنّه سرعان ما انتعش من جديد في ظلّ صحوةٍ سياسيةٍ جاءت بجيلٍ جديدٍ من الزعماء البارزين من أمثال هوجو شافيز في فنزويلا ودانيال أورتيجا في نيكاراغوا وإيفو موراليس في بوليفيا ورفائيل كوريا في الإكوادور والقسّيس فرناندو أرميندو في البارغواي.

من البديهي أنّ حملة راية لاهوت التحرير وجدوا أنفسهم بحاجةٍ إلى تبنّي بعض تعاليم اللاهوت المسيحي المعاصر التي تختلف عمّا تبنّاه سلفهم، لكنّنا في هذه الدراسة سوف نسلّط الضوء على الأصول العامّة المتّفق عليها بين جميع أتباع هذه النزعة اللاهوتية الجديدة، حيث سنعتمد بشكلٍ أساسيٍّ على المتبنّيات الفكرية لأبرز شخصيتين في هذا المضمار، أي جوستافو جوتييريز وليوناردو بوف (Leonardo Boff).

[1] - Theology of liberation. (Gustavo Gutierrez).

في ما يلي نذكر أهمّ الخصائص التي ميّزت هذا الفكر اللاهوتي عن التوجّهات اللاهوتية السائدة في الديانة المسيحية:

أوّلاً: لاهوت تأسيسي

لاهوت التحرير في أميركا الجنوبية

المسألة المطروحة بشكلٍ متعارفٍ في جميع الآثار المدوّنة حول لاهوت التحرير هي ضرورة كون هذا النمط اللاهوتي تأسيسياً (contextual)، وهذا المسألة قبل أن تكون أصلاً صريحاً، هي في الواقع فرضيةٌ، أي أنّ اللاهوت لا بدّ وأن يكون ذا صلة وطيدة بظروفٍ ثقافيةٍ واجتماعيةٍ خاصّةٍ.

المتألّهون السالكون لهذا النهج الفكري طرحوا فكرة أنّ جميع المدارس اللاهوتية لها ارتباطٌ وثيقٌ ومتواصلٌ ببيئتها الاجتماعية والثقافية لكون هذه المدارس ناشئةً من واقعها البيئي أو أنّها تنامت وترعرعت في رحابه. هذه الفكرة طرحت على أساس مفهوم علم اجتماع المعرفة (sociology of knowledge)، ويرى أصحابها أنّ المعرفة حينما تكون ناتجةً من نشاطٍ يضيّق نطاق البيئة الاجتماعية، فنتيجة ذلك ضرورة اعتبارها تأسيسيةً في جميع أنماطها؛ ويؤكّد هؤلاء على أنّ هذه الحقيقة لا تنطبق على لاهوت التحرير فحسب، بل تصدق على جميع فروع المعرفة، لذلك ادّعوا أنّ الأنظمة اللاهوتية في أوروبا وأمريكا الشمالية لا تتناسب مع واقع أميركا الجنوبية.

يقول جوستافو جوتييريز في هذا الصدد: «إنّ فقراء العالم هم الذين يعيشون في رحاب حياةٍ إيمانيةٍ، وعلى هذا الأساس فلاهوت التحرير الذي نشأ في أميركا الجنوبية لطرح الهويّة الحقيقية لهذه القارّة، لا يعدّ مجرّد بلسمٍ يداوي جراح الطبقات المحرومة، كما أنّه لا ينصاع إلى تعاليم اللاهوت التقليدي في سائر بقاع العالم»[1].

دعاة هذه الحركة الدينية يبحثون في واقع الحال عن لاهوتٍ محلّيٍّ مختصٍّ بأمريكا الجنوبية، وهذا النمط بطبيعة الحال لا بدّ وأن ينشأ في رحاب الظروف الاجتماعية والسياسية التي تتّصف بها هذه المنطقة من العالم؛ وعلى هذا الأساس ظهر لاهوت التحرير من باطن التغييرات المفاجأة والمتسارعة التي اجتاحت البلدان اللاتينية في شتّى الصعد الاقتصادية والثقافية والدينية.

حسب رأي جوستافو جوتييريز فالاختلاف بين اللاهوت السائد في كلٍّ من أوروبا وأمريكا الشمالية وبين لاهوت أميركا الجنوبية يكمن في هويّة المخاطبين، فالمدارس اللاهوتية في أميركا

[1]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ص 321.

الشمالية وأوروبا سواء كانت ليبراليةً أو راديكاليةً، قد نشأت بهدف التصدّي للأفكار الإلحادية التي طرحها العلمانيون في مجتمعات هاتين القارّتين؛ في حين اللاهوت الذي ظهر في أميركا الجنوبية لم يتمحور حول التصدّي للفكر الإلحادي، بل إنّ هدفه الأساسي يكمن في حلّ معضلة تهميش الإنسان الذي ينحدر من الطبقات الاجتماعية المحرومة، فهناك طبقاتٌ لا تمتلك أيّة حقوقٍ اجتماعيةٍ أو سياسيةٍ أو اقتصاديةٍ، ناهيك عن وجود فئاتٍ منبوذةٍ وثقافاتٍ محتقرةٍ.

القسّيس خوزيه ميجيل بونينو (Jose Miguez Bunino)[1] هو أحد روّاد لاهوت التحرير في أميركا الجنوبية، وهو الآخر قد دعا إلى ضرورة كون اللاهوت تأسيسياً ودافع عن هذه الفكرة بكلّ ما أوتي من قوّة، وكتابه الذي ألّفه تحت عنوان القيام باللاهوت في وضعٍ ثوريٍّ[2] تضمّن مواقف متشدّدة دفاعاً عن هذه النزعة اللاهوتية حيث أكّد فيه على أنّ روّاد لاهوت التحرير في القارّة اللاتينية لهم الحقّ في تبنّي الفكر الماركسي في تعاليمهم اللاهوتية وإجراء بعض التغييرات الضرورية عليها كي تصبح منسجمةً مع ظروفهم وأوضاعهم البيئية، حيث قال: «المتألّهون في لاهوت التحرير يعرضون عن اللاهوت المتعارف في الأوساط الأكاديمية الغربية ولا يعتبرون المعايير التي يستند إليها أصحاب هذا اللاهوت كقواعد تلزمهم بالعمل تحت مظلّتها، لذلك لا يمكن اعتبارها أصولاً يتمّ تقييم نظامهم اللاهوتي على أساسها، كما أنّهم يرفضون كلّ موضوعٍ لاهوتيٍّ غريبٍ عن واقع ظروفهم البيئية والاجتماعية بسبب عدم نجاعته على صعيد صياغة مبادئ نزعتهم اللاهوتية»[3].

بناءً على هذا الكلام فإنّ لاهوت التحرير يختلف تماماً عن سائر الأنظمة اللاهوتية المسيحية الجديدة، حيث يعتقد أصحابه بعدم فائدة كلّ لاهوتٍ عارٍ عن التدخّل بشكلٍ مباشرٍ في منظومة التغيير الشاملة للأوضاع الراهنة في المجتمع أو عاجزٍ عن تحرير الإنسان من الظلم والاستبداد، لكونه لا يخدم مصالح المجتمعات المسيحية في المنطقة المطروح فيها حتّى وإن امتاز ببعض الخصائص والجوانب الإيجابية؛ لذا فأحد المواضيع الرئيسية المطروحة للنقاش بين اللاهوتين في أميركا الجنوبية هو ضرورة كون اللاهوت مؤسّساً، وهو ما يقلق الفاتيكان حيث يخشى أساقفته من تسبّبه بحدوث شرخٍ في صفوف الكنائس النصرانية[4].

[1]ـ رجل دين مسيحي أرجنتيني ولد في عام 1924م بمدينة سانتافي، وقد تصدّى لرئاسة مجلس الكنائس العالمي لفترةٍ من الزمن، وهو أحد الذين دافعوا بشدّةٍ عن فكرة اللجوء إلى التعاليم الماركسية في الشؤون الاجتماعية.

[2]- **Doing Theology in a Revolutionary Situation.**

[3]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ص 322.

[4]ـ المصدر السابق، ص 320 ـ 323.

راجع أيضاً: مقالة باللغة الفارسية: ليوناردو بوف، الاهيات آزادي بخش: نگاهي گذرا به پيشينه انديشگي، مجلة (نامه)، ترجمتها إلى الفارسية نفيسه نمديان، 1382ش (2003م)، العدد 29.

ثانياً: مفهوم الخلاص

الحرّية والخلاص في الديانة المسيحية مفهومان منبثقان من الأفكار الأساسية التي سادت في رحاب الكنيسة الكاثوليكية والمرتكزة على عقيدة صلب النبيّ عيسى عليه السلام.

باعتقاد النصارى فإنّ الله تعالى طرد الإنسان من الجنّة منذ أن أصبح مذنباً،[1] ويقولون إنّ المسيح عيسى عليه السلام جاء لخلاص البشرية من الخطايا، أي أنّ الله تعالى جعله فداءً كي يغفر للناس ويخلّصهم من عذاب الآخرة عبر تخليصهم من الخطايا. وبطبيعة الحال فإنّ النصارى لا يمكنهم تحقيق الحرّية المطلقة بمجرّد صلب نبيّهم، فهم لا ينالون حرّيتهم المطلقة ولا ينعمون بالخلود إلا بعد عودة عيسى إلى الحياة الدنيا[2].

يرى أصحاب نزعة لاهوت التحرير بأنّ الفاتيكان يعتبر الخلاص أمراً باطنياً ولا يوجد مخلّصٌ حقيقيٌّ في العالم سوى عيسى بن مريم عليهما السلام، إذ إنّه بألطافه جعل الإنسان قادراً على بلوغ نطاق أبعد من الحدود التي تقيّده في الحياة الدنيا، وعلى هذا الأساس فمن يريد نيل الخلاص لا بدّ وأن يتحرّك في ظلّ الأخلاق والحقيقة. إنّ هذا النمط من الخلاص ناشئٌ من الباطن ويستمرّ حتّى يصل إلى مظاهر عديدة من الحياة البشرية ومن ثمّ يلقي بظلاله على جميع البّنى الاجتماعية فيقودها نحو الرفعة والسموّ. الفاتيكان دائماً يؤكّد على أنّ الخلاص الحقيقي لا يمتّ بأدنى صلةٍ بالإيديولوجيات المختلفة، وبالتالي فإنّ نسبته إلى إيديولوجيةٍ معيّنةٍ يعني إفراغ الإنجيل من جميع تعاليمه السامية ويجعل كلّ ما جاء فيه يندرج تحت مظلّة العمل (praxis)، ومن ثمّ يصبح ضحيةً للمنافسات السياسية بين الأحزاب والرغبات الاستراتيجية التي يراد منها تحقيق أهدافٍ قصيرة الأمد.

وفي مقابل ذلك فالفاتيكان يرى بأنّ أصحاب نزعة لاهوت التحرير قد أرسوا دعائم متبنّياتهم العقائدية على أساس أربعة مرتكزاتٍ يعتبرونها ملازمةً للتحرّر الواقعي وبلوغ السعادة الفردية، وهي كالتالي:

1) الله تعالى هو نفسه ربّ التحرير، وعلى خلاف تصوّر فلاسفة اليونان فهو ليس خارجاً عن نطاق التأريخ.

حسب رأي دعاة لاهوت التحرير فإنّ دور الله تعالى لا يقتصر على الحلول والتجسّد فسحب، بل يرون أنّ تأريخ بني آدم قد بدأ عن طريق خلقه لهم، وبعد أن تجلّى لنوح عليه السلام أنقذهم من الطوفان،

[1]ـ المقصود هنا الخطيئة الأولى (الموروثة) **The Original Sin**.

[2]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 6 ـ 8.

وجعل إبراهيم عليه السلام أباً لقومٍ جددٍ على أساس ميثاقه الذي قطعه على نفسه، ومن ثمّ أنجى أعقابه من القحط والجدب بواسطة يوسف عليه السلام، وعن طريق موسى بن عمران عليه السلام خلّص بني إسرائيل من استعباد فرعون وقومه وهداهم إلى الأرض الموعودة.

حادثة الخروج تعدّ مظهراً للكمال الإلهي في التأريخ، وهي برأي لاهوت التحرير مظهرٌ للقدرة على التحرّر، فالخروج مرآةٌ تعكس حضور الربّ جلّ وعلا في التأريخ، أي أنّه تعالى يتصرّف سياسياً بكلّ ما للكلمة من معنى لأجل تحرير المحرومين.

برأي جوتييريز فإنّ عمل الله تعالى في تحرير شعبه المختار من الظلم والأسر ـ حسبما ذكر في العهد العتيق ـ يعتبر تجلّياً له جلّ شأنه، ويعتقد بأنه تعالى يتجلّى في الأحداث الهامّة كخروج اليهود من مصر، وفي ظلّ هذا التجلّي يدخل التأريخ بشكلٍ عمليٍّ ومن ثمّ يصبح صانعاً للتأريخ[1]. يقول أحد الباحثين إنّ الأسوة السياسية للاهوت التحرير تتجسّد في واقعية العالم المادّي للعهد العتيق، ولا سيّما ما جاء في سفر الخروج[2].

2) طبق تعاليم الإنجيل فإنّ الله تعالى يقف إلى جانب الفقراء، وهو معهم كما جاء في إنجيل متّى: «**وَيَقُولُ لَهُمْ: الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: بِمَا أَنَّكُمْ فَعَلْتُمُوهُ بِأَحَدِ إِخْوَتِي هؤُلاَءِ الأَصَاغِرِ، فَبِي فَعَلْتُمْ**»[3]. وعلى هذا الأساس فمحبّته تبارك وتعالى للفقراء لا تقتصر على الأمر بدفع الصدقات لهم، بل تعني إقامة العدل الذي على أساسه تتيسّر معرفته جلّ شأنه، حيث جاء في سفر إرميا: «**أَمَا أَكَلَ أَبُوكَ وَشَرِبَ وَأَجْرَى حَقّاً وَعَدْلاً؟ حِينَئِذٍ كَانَ لَهُ خَيْرٌ * قَضَى قَضَاءَ الْفَقِيرِ وَالْمِسْكِينِ، حِينَئِذٍ كَانَ خَيْرٌ. أَلَيْسَ ذلِكَ مَعْرِفَتِي؟**»[4].

3) النبيّ عيسى عليه السلام هو المعلن عن حلول الملكوت الإلهي، فقد ورد في سفر إشعياء ما يلي: «**قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ:... لأَنِّي هأَنَذَا خَالِقٌ سَمَاوَات جَدِيدَةً وَأَرْضاً جَدِيدَةً، فَلاَ تُذْكَرُ الأُولَى وَلاَ تَخْطُرُ عَلَى بَال * بَلِ افْرَحُوا وَابْتَهِجُوا إِلَى الأَبَدِ فِي مَا أَنَا خَالِقٌ، لأَنِّي هأَنَذَا خَالِقٌ أُورُشَلِيمَ بَهْجَةً وَشَعْبَهَا فَرَحاً**»[5]. إذن، النبيّ عيسى عليه السلام وكلّ ما فعله يعدّ مظهراً لحلول الملكوت الإلهي.

يقول ليوناردو بوف في هذا الصدد: «الملكوت هو ذات التجربة الملموسة لرغبات شعب أميركا

[1]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 329.

[2]ـ ديفيد مكيلان، مسيحيت وسياست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا نظر آهاري، ص 71 و 79 ـ 80.

[3]ـ إنجيل متّى، الإصحاح الخامس والعشرون، الفقرة 40.

[4]ـ سفر إرميا، الإصحاح الثاني والعشرون، الفقرتان 15 و 16.

[5]ـ سفر إشعياء، الإصحاح الخامس والستّون، الفقرتان 17 و 18.

الجنوبية في الخلاص من كلّ أمرٍ غير إنسانيٍّ، كالجوع والفقر والاضطهاد، ومن المؤكّد أنّ هكذا ملكوت ليس مجرّد دعوةٍ إلى امتلاك حياةٍ معنويةٍ في ظلّ رؤيا المدينة الفاضلة، بل هو ثورةٌ شاملةٌ تهدف إلى تغيير واقع البُنى العالمية. أمّا الصليب فهو مظهرٌ للمعاناة والآلام التي اكتنفت الشعوب من هذه البُنى العالمية، والعروج يعني الخلاص من هذه المعاناة والآلام».

4) إنّ ما فعله النبيّ عيسى عليه السلام يعدّ في واقعه ثورةً ضدّ قوى الظلم والاضطهاد، لذا فهو قد قام بعملٍ بالغ الأهمية على الصعيد السياسي، فنزاعه مع الزُّمرة الحاكمة يعني تضادّ أفكاره مع توجّهات أصحاب السلطة، وهو ما أدّى إلى صلبه[1].

برأي جوستافو جوتييريز، الخلاص هو الموضوع المحوري في الديانة المسيحية، والنتيجة التي توصّل إليها أنّ لاهوت التحرير بمثابة إصلاحٍ وترميمٍ لمفهوم السعادة الأخروية، حيث يرى أنّ الكنيسة كانت تصرّ على مبدأ خاطئ في سالف الأيام، وهو اعتبار الخلاص أمراً كمّياً لكون جهودها قد تركّزت على تحديد ماهية الذين ينالون الخلاص، لذلك كانت تدعو إلى ضمان احتضان السماء لأكبر عددٍ من الناس. وعلى خلاف هذه الرؤية، فهذا اللاهوتي النصراني يؤكّد على أنّ مفهوم الخلاص لا بدّ وأن يدلّ على أمرٍ نوعيٍّ، أي يجب أن يعكس طبيعة الخلاص التي هي بمعنى العمل على إيجاد تغييرٍ اجتماعيٍّ، وهذا الأمر هو الطريق الوحيد للقاء الله تعالى.

حسب رأي جوتييريز وسائر دعاة لاهوت التحرير، لقاء الله تعالى ليس روحانياً وأخروياً صرفاً، وإنّما يتمكّن الإنسان من ذلك عن طريق الاهتمام بسائر الناس ومداراتهم. كما يؤكّد هذا القسّ على أنّ التحرير الذي له القابلية الحقيقية على خلاص الفرد والمجتمع معاً، هو ما كان شاملاً لجميع جوانب الوجود الإنساني.

أحد الهواجس الأساسية التي تراود أذهان هؤلاء اللاهوتيين يتمثّل في أن يصبح الناس أخوةً وأخواتٍ، وذلك بمعنى اجتثاث النظام الاجتماعي المستبدّ الذي يظلمهم ويستغلّهم ويمحو هويّتهم الإنسانية، وبطبيعة الحال فهذه الأخوّة لا تتحقّق إلا في ظلّ عدّة إجراءاتٍ جذريةٍ باعتبارها الوسيلة الوحيدة للخلاص، وبما فيها الوقوف إلى جانب الفقراء في كفاحهم ضدّ الطغيان وتوعيتهم وتعريفهم بالأسباب الأساسية الكامنة وراء فقرهم إضافةً إلى دعم الشعوب وتشجيعها على مقارعة الظلم والخلاص من الاضطهاد[2].

[1]ـ سالكي، الهيات آزادي بخش.

[2]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 332.

وفي كتابه (لاهوت التحرير) قال جوتييريز: «الخلاص الحقيقي مرهونٌ بالتحرّر من ظلم المستعمرين والحكّام العملاء لهم... ». بناءً على هذا الكلام الذي تزخر به مدوّنات دعاة لاهوت التحرير، فإنّ مفهوم الخلاص لا يقتصر على جوانب فردية أو روحانية أو أخروية فحسب، بل هو تحرّرٌ شاملٌ لجميع جوانب الحياة الفردية والاجتماعية اقتصادياً وسياسياً[1].

ثالثاً: النبيّ عيسى عليه السلام أُسوةٌ للكفاح

لاهوت التحرير يطرح تعاليم مسيحية لا تقتصر على البواطن أو القضايا الشخصية فقط، بل يتعدّى حدود هذه المسائل ليشمل المجتمع بأسره والحياتين الدنيوية والأخروية، أي أنّه يشمل القضايا المادّية والمعنوية.

باعتقاد جوستافو جوتييريز فإنّ المسيحية قد حُرّفت ومسخت في ظلّ تعاليم الفلسفة الإغريقية، حيث ابتعدت عن تلك الروح الداعية إلى المساواة والأخوّة لتصبح مسخاً لا يمتّ بصلةٍ للديانة الأولى، فالمسيحية الأصيلة هي التي تكتسب تعاليمها من واقع المجتمع[2].

يحظى النبيّ عيسى بن مريم عليهما السلام بمنزلةٍ رفيعةٍ في لاهوت التحرير بصفته أُسوةً للكفاح ضدّ الظلمة ومدافعاً عن حقوق الفقراء والمضطهدين، حيث طرح دعاة هذا اللاهوت تفسيراً جديداً لفكرة عودته واعتبروها دليلاً على رجحان كفّة الفقراء عند الله عزّ وجلّ على مرّ العصور نظراً لما عانوا من جورٍ وسلب حقوق[3]. الكثير من هؤلاء النصارى يعتقدون بكون الثورة التي يقودها عيسى المسيح عليه السلام تعدّ أقوى الثورات وأكثرها شموليةً لدرجة أنّ أيّة ثورةٍ أخرى مهما كانت واسعة النطاق لا تجلب للبشرية سوى تغييراتٍ سطحية، لأنّه خاطب الفقراء مباشرةً واعتبرهم المتلقّين لرسالة السماء، لذلك اعتمد عليهم لتغيير الواقع الاجتماعي في الحياة الدنيا.

كما ذكرنا آنفاً فالقسّيس خوزيه ميجيل بونينو (Jose Miguez Bunino) هو أحد المنظّرين البارزين للاهوت التحرير، وقد كتب واصفاً النبيّ عيسى عليه السلام: «لقد قارع القوى السلطوية وزعزع أركان سلطتهم، فهو خطرٌ يهدّد كيان السلطات مهما كانت قدرتها»[4].

[1]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 72.
[2]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 324.
[3]ـ رونالد رودز، چهره در حال تحول الاهيات رهايي بخش، عدد خاص لصحيفة (سينماي سوم) حول أميركا الجنوبية والفكر الثوري المسيحي، ص 24.
[4]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 149.

كما أنّ اللاهوتي البرازيلي ليوناردو بوف ألّف كتاباً حول نهاية العالم وظهور المسيح تطرّق فيه إلى دراسة وتحليل مختلف الشروح والاستنتاجات المطروحة حول صلب عيسى عليه السلام في المجتمعات المسيحية السالفة، ومن جملة ما جاء فيه: «الصليب هو ثمرة رسالته التي تدعو إلى خلاص الفقراء والمظلومين، والموعظة حول الصليب تعني إيقاظ الشعور بالمسؤولية بين أبناء المجتمع وإنشاء عالمٍ جديدٍ متقوّمٍ على المحبّة والسلام؛ وهذا الأمر يتطلّب تلاحماً مع المصلوبين في هذه الدنيا واحترام مشاعرهم الدينية، أعني أولئك الفقراء والمحرومين»[1].

سيجوندو جاليليه (Segundo Galilea) هو الآخر يعدّ أحد روّاد لاهوت التحرير، وقد أكّد بدوره على الجانب الإنساني في شخصية المسيح عيسى وأمّه مريم العذراء عليهما السلام راجياً من ذلك طرح أنموذجٍ يرى الفقراء والمحرومون أنفسهم في ظلّه مقرّبين من هاتين الشخصيتين، ودعا إلى ترويج هذه الرؤية في الكنيسة الشعبية. وعلى هذا الأساس اعتبر تطبيق لاهوت التحرير في حيّز العمل مهمّةً ملقاة على كاهل جميع اليسوعيين، وبالتالي فإنّ واجب الكنيسة في أميركا الجنوبية تغيير واقع المجتمع بغية تحقيق ملكوت الله تعالى[2].

يمكن تلخيص ما ذهب إليه علماء لاهوت التحرير في أنّهم لم يروموا إيجاد ارتباطٍ بين النبيّ عيسى عليه السلام والحركات الثورية المعاصرة التي قام بها الغيورون (Zealots)، كما أنّهم لم يقصدوا طرح شخصيته كمناضلٍ مسلّحٍ، بل أرادوا استكشاف المعايير الأساسية لعقيدة ظهور المصلح السياسي الموعود، وحسب هذه الرؤية فالمسيح في الحقيقة كان معارضاً للسلطة السياسية الرسمية ورسالته أكّدت على أنّ تحرير الأمّة اليهودية من الظلم والطغيان ليس سوى جانبٍ من ثورةٍ عالميةٍ كبرى تحمل مبادئ أدقّ وأكثر استمراراً بحيث لا تقتصر على منح أحد الشعوب حرّيةً سياسيةً.

هذا الفكر اللاهوتي في واقع الحال يسعى إلى إضفاء بعداً اجتماعياً وسياسياً على المفاهيم التقليدية المسيحية التي تتجّه نحو الانحسار على الشؤون الفردية الخاصّة[3].

رابعاً: ترجيح الفقراء واختيار الله نصيراً لهم[4]

في سنة 1968م اجتمع أساقفة الكنيسة الكاثوليكية في أميركا الجنوبية بمدينة ميدلين (Medellin) الكولومبية لأجل تدارس دور المجمع الفاتيكاني الرومي بالنسبة إلى الشعوب الجائعة والمستضعفة

[1]ـ المصدر السابق، ص 103.

[2]ـ المصدر السابق، ص 97.

[3]ـ ديفيد مكيلان، مسيحيت وسياست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا نظر آهاري، ص 73.

[4] - prefrential oftion for the poor.

في قارّتهم، وفي النهاية خلصوا إلى الاتّفاق على مسألةٍ أساسيةٍ يتمّ على أساسها إلزام الكنيسة بالتخلّي عن الاكتفاء بلعب دور القاضي بين الظالم والمظلوم عبر اتّخاذ مواقف جادّة والوقوف إلى جانب الشعوب المضطهدة والمغلوبة على أمرها. وقد عرف هذا القرار بالتعيين الاختياري للفقراء واختيار الله نصيراً لهم، ومن ثمّ أصبح شعاراً لهذا اللاهوت الجديد الذي هدف إلى تصوير شخصية المسيح في ظلّ حياة الطبقة المحرومة من المجتمع.

هذا التغيير المذهل في اللاهوت المسيحي لم يقتصر على التعاليم النصرانية فحسب، بل أمسى منهجاً يُعتمد عليه لتفسير الكتاب المقدّس وأساساً يتمّ من خلاله معرفة الذين لهم صلاحية تفسيره، ويرى روّاده أنّ عصر انحسار تفسير الكتاب المقدّس على النخبة الاجتماعية وأرباب الكنائس قد ولّى وحلّ عصرٌ جديدٌ يُحَوِّل تفسيره إلى الفقراء والنساء والأقلّيّات القومية التي عانت الأمرّين وسائر الفئات المحرومة، وبالتالي فإنّ هؤلاء يتولّون مسؤولية إصلاح ما أفسده السلف عبر طرح قراءةٍ جديدةٍ ثابتة. وعلى هذا الأساس فإنّ مخاطبي لاهوت التحرير هم الفقراء والمحرومون، وهم الذين يقرؤون الكتاب المقدّس بطمأنينةٍ فيدركون أنّ الربّ الذي خلّص بني إسرائيل من الأسر والتحقير في مصر ما زال نصيراً للضعفاء والمساكين المسلوبة حقوقهم.

استناداً إلى ما ذكر نستنتج بأنّ لاهوت التحرير يعير أهمّيّةً بالغةً للفقراء والمظلومون ويعتبرهم المصدر الأصيل للتعاليم اللاهوتية على صعيد فهم حقيقة الديانة المسيحية والعمل بتعاليمها، كما يؤكّد على ضرورة وقوف الكنيسة في أميركا الجنوبية إلى جانب هذه الفئة الاجتماعية رغم كلّ النقد المطروح حولها لأنّ الله تعالى برأيهم قد وقف إلى جانبها بشكلٍ صريحٍ لا يبقي أيّ مجالٍ للترديد. حسب رأي روّاد هذه النزعة اللاهوتية فاللاهوت المسيحي والرسالة اليسوعية لا بدّ وأن ينظرا إلى المجتمع من الأسفل إلى الأعلى، أي لا بدّ وأن يسلّطا نظرهما في بادئ الأمر على الطبقة الاجتماعية المحرومة المتمثّلة بالفقراء والمساكين.

يقول القسّيس خوزيه ميجيل بونينو حول التعاليم اللاهوتية الجديدة التي راجت في أميركا الجنوبية: «لاهوت التحرير لم ينفكّ يوماً عن الفقراء، أي أنّه أوجد ارتباطاً بين إيمان الإنسان وأوضاع الفقراء؛ لكن مع ذلك لا يمكننا تقييد جهودنا في مؤاساة الفقراء والكفاح معهم فحسب، إذ لا بدّ من اعتبارهم صنّاعاً للتأريخ. إنّهم منبوذون في المجتمع ويكتنفهم شعورٌ شديدٌ بالعجز»[1].

[1]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 149 ـ 150. راجع أيضاً: ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 325 ـ 326.

خامساً: الكنيسة الشعبية[1] ابتكارٌ للتبشير والتكافل مع الفقراء

القرار الذي اتّخذه الدعاة إلى لاهوت التحرير بمحورية الطبقة الفقيرة من المجتمع وتحديد التعاليم اللاهوتية بشكلٍ يجعلها تنصبّ في مصلحتها، أسفر عن حدوث تغييرات أساسيةٍ في النشاطات التبشيرية والمسائل التي لها الأولوية، وبالتالي نجمت عنه ابتكاراتٌ جديدةٌ على صعيد التبشير المسيحي. وأهمّ ثمرةٍ يشار إليها بالبنان في هذا المجال، تأسيس كنائس شعبية (وطنية) بفضل جهود القساوسة الذين تبنّوا هذه النزعة اللاهوتية، حيث نشأت الكنائس الشعبية بشكلٍ تدريجيٍّ تحت شعار التكافل مع الفقراء والمحرومين. ومن الجدير بالذكر أنّ البرازيل تعدّ المركز الأساسي لهذه النشاطات الكنسية بحيث أصبحت مهداً للكنائس الشعبية في أميركا الجنوبية.

بعض روّاد لاهوت التحرير والباحثين المختصّين في هذا المضمار، أوعزوا سبب ظهور الكنائس الشعبية في أميركا الجنوبية إلى القرارات التي أصدرها مجمع الفاتيكان الثاني، فيما ذهب البعض إلى أنّ السبب في ذلك يعود إلى آراء المفكّر التربوي البرازيلي باولو فريرا (Ferira Paolo)[2] الذي كان لمؤلّفاته تأثيرٌ بالغٌ في نشأة الكنائس الشعبية هناك.

الهدف من تأسيس الكنائس الشعبية هو إيجاد ارتباطٍ بين الكتاب المقدّس والنشاطات اليومية التي يزاولها أرباب هذه الكنائس، وهي في الحقيقة عبارةٌ عن مراكز أشبه ما تكون بالكنائس المتعارفة لكن لا يلحظ فيها التسلسل الرتبي الكنائسي، ويتكوّن أعضاؤها من كوادر خدميةٍ ليسوا بقساوسة. تصدّى هؤلاء الأعضاء لإدارة الكنائس الشعبية بعد انعقاد مجمع الفاتيكان الثاني حيث تولوّا مسؤولياتٍ اجتماعيةً تتمحور حول إقامة العدل ومكافحة الفقر.

برأي القسّيس خوزيه ميجيل بونينو فهذه الكنائس عبارةٌ عن لجان محلّية أو كنائس من الدرجة الثانية، حيث يتمّ تأسيسها في الأرياف والمناطق الشعبية والجامعات ومختلف أماكن العمل والنشاطات الاجتماعية، ولا تقتصر مهامّها على ما هو متعارف في الكنائس التقليدية، فإضافةً إلى تعليم مفاهيم الكتاب المقدّس تتولّى وظائف أخرى ونشاطات اجتماعية عديدة.

تهدف هذه الكنائس إلى إيجاد ارتباطٍ بين الإنجيل والحياة الاجتماعية، وهي تخضع إلى إشراف

---

[1]ـ «CEBs باللغة الفرنسية: Ecliesiais de Base باللغة الأسبانية: Comunidades Eclesiales

[2]ـ باولو فريرا (Paolo Ferira 1921م ـ 1997م) طرح آراءً قيّمةً حول ترويج التعليم بين الطبقة الفقيرة في البلدان المستعمرة، حيث كان يعتقد بأنّ الشعوب المغلوبة على أمرها والقابعة تحت سلطة حكومات جائرة لا بدّ لها وأن تعي الأساليب الماكرة التي تتّبعها قوى الهيمنة الطاغية كي تتمكّن من الدفاع عن نفسها واسترجاع حقوقها المسلوبة، وهذا الأمر بالطبع لا يتسنّى إلا في ظلّ طلب العلم. ومن هذا المنطلق فقد أكّد مراراً على أنّ التعليم يعدّ نشاطاً سياسياً، وقد حظيت نظريته هذه باهتمامٍ بالغٍ من قبل القساوسة الثوريين.

الكنائس الكبرى في كلّ منطقةٍ، ويبلغ عدد أعضاء كلّ واحدةٍ منها 10 إلى 20 عضواً وتستقرّ في الأرياف والمناطق الفقيرة ويساهم في إدارتها القرويون الفقراء، حيث لا يديرها الأساقفة والقساوسة. وبالفعل فقد أسفرت نشاطاتها عن توعية أبناء الطبقات الفقيرة من عمّال ومزارعين وتمكّنت من إقناعهم بأهمّية الاتّحاد في ما بينهم لأجل تحقيق الرفاهية الاجتماعية.

يقول جوستافو جوتييريز إنّ الكنائس الشعبية في غالبية بلدان أميركا الجنوبية هي مراكز لتجمّع الطبقات الاجتماعية المحرومة فحسب، وقد أصبحت وسيلةً أساسيةً يعتمد عليها لترويج مبدأ الحرّية (التحرير) خارج نطاق المؤسّسات الثقافية والآكاديمية، وحتى سنة 1980م تمّ تأسيس أكثر من مائة ألف كنيسة شعبية في أميركا الجنوبية.

بما أنّ هذه القارّة كانت تعاني من نقصٍ في عدد القساوسة، فقد تمكّنت الكنائس الشعبية من تلبية الحاجة المعنوية لشعوبها ولا سيّما الطبقة الفقيرة، ومن ثمّ انبثق لاهوت التحرير من باطنها ليتّسع نطاقه شيئاً فشيئاً ويسري إلى أماكن أخرى، وهي اليوم تنوب عن الكنائس التقليدية في المجتمعات المحرومة بمختلف أرجاء القارّة اللاتينية.

وقد أكّد ليوناردو بوف على أهمّية هذه المراكز الدينية الجديدة لدى حديثه عن مستقبل كنائس المنطقة، واعتبرها بحاجةٍ ماسّةٍ إلى دعم الكنائس التقليدية، حيث يعتقد بأنّ مصير الكنائس في أميركا الجنوبية مرهونٌ باهتمام الفقراء والتصدّي للظلم الذي يحول دون تحقّق أيّ تطوّرٍ ورقيٍّ اجتماعيٍّ؛ لذا ما لم تتصدّى المراكز الدينية للجور والطغيان سوف تفقد اعتبارها بين مختلف فئات المجتمع[1].

سادساً: طرح التعاليم الروحية والمعنوية في إطارٍ ثوريٍّ اجتماعيٍّ

لقد تمّ ترويج نزعة التحرّر المعنوي المسيحي في باطن المجتمعات التي تعاني من الظلم والعنف، وعلى رأسها مجتمعات بلدان أميركا الجنوبية، حيث اعتبر رجال الدين في هذه البلدان أنّ الأزمات التي عصفت بديارهم على مرّ التأريخ ناشئةٌ من تبعية حكوماتهم ومجتمعاتهم للقوى الاستعمارية القديمة والحديثة وانعدام المساواة والتخلّف ونهب الثروات العامّة؛ وأكّدوا على أنّ هذه الأمور برمّتها ترجع في الأساس إلى الخطايا والآثام؛ إذ أينما وجد ظلمٌ اقتصاديٌّ أو اجتماعيٌّ أو سياسيٌّ أو ثقافيٌّ، نلمس وجود عصيانٍ وتمرّدٍ عن الأوامر الإلهية وتكبّرٍ عن الخضوع للتعاليم الدينية.

[1]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 167 ـ 168.

المسائل المعنوية من وجهة نظر لاهوت التحرير تتمثّل في العمل على تطبيق الإنجيل بأسلوبٍ محسوسٍ وملموسٍ، وهذا الأمر مستلهمٌ من روح القدس، فهي طريقٌ محدّدٌ للحياة بين يدي الله سبحانه وتعالى يسلكه الفرد والمجتمع في ظلّ التكافل مع جميع الأمم والشعوب. على سبيل المثال فإنّ أيّ مسيحيٍّ يُولي المحبّة لجاره من منطلق إيمانه بتعاليم الكتاب المقدّس، لا يمكنه أن يخدع نفسه ويروم كسب رضا الربّ من خلال تقييد نفسه بعلاقةٍ فرديةٍ وطيدةٍ معه بعيداً عن سائر بني جلدته.

ولـمّا كان اللاهوت يعني إقامة العدل في المجتمع، فالإيمان بالله يعني التقرّب إلى كلّ إنسانٍ يعاني من الظلم والحرمان؛ ومن هذا المنطلق فلا بدّ من ترك الحياد وعدم الاكتراث بالظلم والطغيان، والوقوف بشكلٍ صريحٍ وعلنيٍّ مع الفقراء والمظلومين المسلوبة حقوقهم، كما أنّ الكنيسة مكلّفةٌ بأن تحذو حذو الأنبياء والرسل الذين بذلوا الغالي والنفيس دفاعاً عن الطبقة المحرومة في المجتمع واعتراضاً على الفقر والحرمان، ومن واجبها توعيتهم وتنبيههم إلى أنّ الفقر ثمرةٌ لانعدام العدل والإنصاف عبر التكافل معهم وإرشادهم للسير على خطى المسيح عيسى بن مريم عليه السلام بغية نيل حريّتهم.

باعتقاد أتباع لاهوت التحرير فإنّ التجربة الواقعية والتأريخية والدنيوية هي السرّ في عيد الفصح، وهذه العقيدة تعدّ واحدةً من الخصائص الأخرى التي تمتاز بها النزعة المعنوية في هذه المدرسة اللاهوتية. وبعبارةٍ أخرى فاليسوعي الملتزم يؤمن بأنّ الهدف من العلاقة الموجودة بين الأوضاع الواقعية لأمريكا الجنوبية وبين حاجة البشرية الدائمة إلى الموت وانبعاث عيسى بعد موته يكمن في إيجاد حياةٍ جديدة؛ لذا لا بدّ للمسيحي الملتزم أن يعتبر عيد الفصح في أميركا الجنوبية منطلقاً لتسليط الضوء على الخراب والتفسّخ الذي اكتنف مجتمعات القارّة اللاتينية كي يكون ذلك وازعاً لإيجاد مجتمعٍ جديدٍ أفضل من الواقع الموجود.

الغاية من لاهوت التحرير هي صياغة إنسانٍ جديدٍ في عالمٍ جديدٍ وإيجاد أخوّةٍ في رحاب تعاليم الكتاب المقدّس، وعلى الصعيد الاجتماعي فهذا اللاهوت يروم تأسيس منظومةٍ من العلاقات البشرية تتّصف بعدلٍ وحرّيةٍ أكثر من أيّ نظامٍ آخر. طقوس العشاء الربّاني التي يقيمها المسيحيون تؤكّد على كون المسيح هو إله التأريخ والمخلّص الوحيد للبشرية، وعلى هذا الأساس فقد ألزم نفسه بمقارعة كلّ أشكال الظلم التي تقع عقبةً في مسيرة بني آدم وتحول دون تقريرهم لمصيرهم وتحرمهم من العيش بأخوّةٍ وسلامٍ. لذا فعلى الرغم من كون طقوس العشاء الربّاني

للنصارى لا ترتكز على مفاهيم سياسية واجتماعية، لكن من شأنها أن تصبح ذات تأثيرٍ بالغٍ على هذين الصعيدين شريطة أن يشارك الحاضرون فيها برغبةٍ ونشاطٍ في ظلّ امتلاك وعي حقيقي لما يتمّ التصريح به[1].

المسألة الأخرى التي تحظى بأهميةٍ في هذا المضمار، التغييرات التي شهدتها مسيرة لاهوت التحرير في السنوات الماضية، حيث تغيّر خطابه بشكلٍ ملحوظٍ مقارنةً مع سنوات نشأته الأولى، حيث طغت عليه صبغةٌ معنويةٌ أعمق، فالقسّيس جوستافو جوتييريز على سبيل المثال ألقى محاضراتٍ في الفترة الأخيرة تطغى عليها الجنبة المعنوية إلى حدٍّ كبيرٍ وقلّما تطرّق فيها إلى الحديث عن القضايا الاجتماعية وانتقاد المسؤولين وأرباب الكنائس.

وأمّا آثار سيجوندو جاليليه فيمكن الاعتماد عليها لمعرفة طابع المعنوية في لاهوت التحرير بشكلٍ أفضل، فهو يعتقد بأنّ الاستنتاجات المتحصّلة من التحاليل السياسية والاجتماعية للكتاب المقدّس قد تعرّضت للتحريف برأي بعض الناقدين، لذا فغالبيتها اليوم ذات صبغةٍ معنويةٍ بحتةٍ ولا تمتّ بأدنى صلةٍ للسياسة والمجتمع.

منذ أواخر ثمانينيات القرن المنصرم تزايد التأكيد على النزعة المعنوية في تعاليم لاهوت التحرير، ولا سيّما بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وسيادة أنظمةٍ في أميركا الجنوبية تتقوّم على أساسٍ ديمقراطيٍّ نوعاً ما، وقد قُصد من هذه المعنوية سيرة النبيّ عيسى عليه السلام الذي أُرسل للفقراء ولم يفارقهم لحظةً في حياته؛ ومن هذا المنطلق فإنّ معرفة الله تعالى لا تتسنّى إلا على ضوء تحقّق إدراكٍ واقعيٍّ للظروف التي تكتنف حياة هذه الشريحة الاجتماعية[2].

سابعاً: تقديم العمل على الفكر

مصطلح (praxis) الذي يعني التطبيق أو العمل هو في الحقيقة مقتبسٌ من اللغة الإغريقية، وقد استخدمه كارل ماركس للتأكيد على أهمّية ارتباط العمل بالفكر. تعاليم لاهوت التحرير في أميركا الجنوبية بدورها أكّدت غاية التأكيد على العمل وأعارت أهميةً بالغةً إلى العلاقة الوثيقة بين اللاهوت والتطبيق العملي؛ والمقصود من ذلك تحرير الطبقات التي يتمّ استغلالها من قبل المتجبّرين، إذ إنّ اللاهوت ليس أمراً مستقلاً عن المقتضيات الاجتماعية والنشاطات السياسية، ولا ينبغي له أن يكون كذلك بتاتاً.

[1]ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: كرستيان دبليو. ترول، معنويت كاتوليك ـ حال وآينده، مجلّة (نقد ونظر)، ترجمها إلى الفارسية مهرداد وحدتي دانشمند، السنة الخامسة، العددان الثالث والرابع، 1378ش (1999م)، ص 175 ـ 177.

[2]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 195 ـ 201.

يرى أصحاب نزعة لاهوت التحرير أنّ تعاليم لاهوتِهم متقوّمةٌ على قطبين أساسيين، هما النظرية والعمل، حيث يرتبطان مع بعضهما ارتباطاً وطيداً لكنّهما متأرجحان في واقع الحال، وفي هذه الحالة تكون الأرجحية للعمل (praxis). ومع ذلك فإنّ تعاليم هذا اللاهوت تشوبها رؤيةٌ انتقاديةٌ حول المسائل العملية.

باعتقاد جوستافو جوتييريز فإنّ لاهوت التحرير ينتقد أداء المسيحية وعملها بكلام الله تعالى، فاللاهوت الغربي التقليدي يعتبر العمل نتيجةً للتأمّلات، في حين أنّ هذا اللاهوت الجديد يرى العكس من ذلك باعتباره التأمّلات الباطنية ثمرةً للعمل، حيث يتمّ إنجاز أمرٍ ما ومن ثمّ تطفو إلى السطح تأمّلاتٌ انتقاديةٌ حوله؛ وعلى هذا الأساس يدعو روّاد هذه النزعة اللاهوتية الجديدة إلى ضرورة توقّف التعاليم والنشاطات اللاهوتية عن بيان حقائق العالم والانتقال إلى مرحلةٍ أخرى يتمّ في رحابها تغيير واقع هذا العالم.

المراد من منح الأولوية للعمل في التعاليم اللاهوتية هو اعتباره الخطوة الأولى واعتبار التأمّل النظري خطوةً لاحقةً له، وبرأي جوستافو جوتييريز فإنّ الالتزام بالدعوة إلى تحرير الفقراء هو نقطة الانطلاق في اللاهوت، وهذا الالتزام في الحقيقة هو ذات العمل (praxis). أمّا التأمّل اللاهوتي فيعني الاعتماد على كلام الله حين العزم على تحرير الفقراء، وبالتالي فهو ليس أمراً مستقلاً ولا يمكن أن ينفكّ عن الواقع، كما أنّه ليس مجرّد مسألةٍ نظريةٍ ذهنية. والطريف أنّ هذا الاستنتاج في حالاتٍ عديدة يكون أشبه بتوجّهٍ معكوسٍ لتعاليم اللاهوت التقليدي بحيث تصبح الأخلاق العملية والمهامّ الملقاة على كاهل الكنيسة في المرتبة الثانية بعد التأمّل اللاهوتي.

يقول خوزيه ميجيل بونينو في هذا الصدد: «اللاهوت الذي يطرح في هذا المضمار لا يهدف إلى تحقيق فهمٍ صائبٍ حول صفات الله أو أعماله، بل هو مجهودٌ يراد منه بيان الإيمان العملي وإدراكه ذهنياً وعينياً في إطار مفهوم البراكسيز (praxis) الذي يتواكب مع الطاعة»[1].

وكما يقول كارل ماركس في أطروحته الشهيرة حول الفلسفة، فإنّ اللاهوت يجب أن يتخلّى عن الاكتفاء بوصف الكون وعليه أن يتّخذ إجراءاتٍ عمليةً لتغيير واقعه وذلك نظراً لكون حسن العمل هو المعيار الأساسي في اللاهوت وليس حسن التديّن. هناك العديد من الأسباب التي أسفرت عن تغيير وجهات نظر أصحاب هذه الحركة اللاهوتية، وهي منبثقةٌ من مبادئ علم الاجتماع، حيث

[1]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 328.

يعتقدون بأنّ المعرفة ليست أمراً مستقلاً عن العلم الملموس ولا يمكن أن تنفكّ عن الواقع بوجهٍ لكون كلّ أمرٍ معرفيٍّ لدى البشر لا بدّ وأن يكون ناشئاً من مواجهةٍ معيّنةٍ مع الحقائق الاجتماعية، لذا فإنّهم يؤكّدون على ضرورة عدم غضّ الطرف عن الجدل والالتزامات الاجتماعية لو أُريد معرفة الحقيقة، فالهدف الأساسي برأيهم ينبغي أن يدور في فلكها، ومن هذا المنطلق لا مناص من التأمّل فيها بإطارٍ عمليٍّ انتقاديٍّ. كما يعتبرون العمل بأنّه الخطوة الأولى لجميع أنماط المعرفة، في حين أنّ التأمّل يأتي بالمرتبة الثانية. السبب الآخر لانطلاق هذه الحركة اللاهوتية الجديدة هو اعتقاد أصحابها بكون معرفة الله تعالى تتحقّق عن طريق طاعته والالتزام بما شرّعه للفقراء والمحرومين، لأنّها تعني العزم على إقرار العدل بصفته السبيل الوحيد للتقرّب إليه عزّ وجلّ ولا يوجد سبيلٌ آخر سواه. بناءً على هذا فالعمل المفضي إلى التحرير يمنح الإنسان القدرة على معرفة ربّه سبحانه وتعالى، لذا يجب تقديمه على التأمّل والنشاط الذهني؛ لكنّ هذا الكلام بطبيعة الحال لا يعني أنّ الإنسان قادرٌ على الخوض في علم اللاهوت وتعاليمه دون التفكّر والتأمّل.

برأي جوستافو جوتييريز فالتأمّل يجعل كلام الله أعلا مرتبةً من العمل (praxis) دون أن يضفي عليه وجهةً خاصّةً، وفي الحين ذاته فهو لا يتراجع عن العمل ولا يتطرّق إليه بالنقد والتشكيك لأنّه إن اتّصف بهذه الميزة سيقع في فخّ النزعة الفكرية الحديثة العقيمة والتي لا طائل منها[1].

ثامناً: الفقر ثمرةٌ لبُنيةٍ متقوّمةٍ على الخطايا

أتباع لاهوت التحرير يقولون إنّ الفقر يعدّ أهمّ ميزةٍ للمجتمع المعاصر في أميركا الجنوبية، لكنّه برأيهم فقرٌ يختلف عمّا هو معروف في أوروبا وأمريكا الشمالية لكونه اجتاح بلدانهم لسببين أساسيّين، أحدهما البُنى والمكوّنات المشوبة بالخطايا والآخر تصرّفات فئةٍ قليلةٍ؛ حيث يعتبرون الأوضاع الاجتماعية الرديئة والفقر والحرمان في بلدانهم كفراً جماعياً، ويعتقدون بكون القابعين تحت مظلّة الفقر لا تصدر منهم أيّة ردّة فعلٍ سوى الاعتراض على التعاليم اللاهوتية ونفيها.

التفاسير التي ذكرها هؤلاء اللاهوتيون حول الأسباب التي نجم عنها ظهور الفقر في مجتمعاتهم أثارت الكثير من الجدل، حيث أوعزوا منشأها لعوامل داخلية وأخرى خارجية، فالعوامل الخارجية برأيهم تتجسّد في التبعية الاقتصادية للقوى السلطوية في أوروبا وأمريكا الشمالية والشركات متعدّدة الجنسيات، وأمّا العوامل الداخلية فتتمثّل في العنف المنظّم الناجم عن سياسات الأنظمة الدكتاتورية

[1]ـ المصدر السابق، ص 327 ـ 330.

والحكومات العسكرية المستبدّة؛ وعلى هذا الأساس فقد تلاحمت القوى الاستعمارية الخارجية والحكومات المحلّية الجائرة لتلقي بظلالها على شعوب أميركا الجنوبية وتقيّدهم بأغلال الظلم والاضطهاد. ورغم تحرّر شعوب هذه المنطقة من الهيمنة الاستعمارية الأسبانية لكنّها لم تحصل على استقلالٍ سياسيٍّ بعد أن وقعت في حبائل الاستعمار الحديث والشركات الأمريكية والمتعدّدة الجنسيات، وباعتقاد روّاد لاهوت التحرير فإنّ جميع الشعارات التي تطرح على صعيد تنمية بلدان أميركا الجنوبية من قبل البلدان الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية، تحمل في طيّاتها دعوةً إلى التبعية والخضوع لسلطة الأجانب. يقول خوزيه ميجيل بونينو في هذا الصدد: «إنّ توقّف عجلة التنمية في أميركا الجنوبية هو في الواقع انعكاسٌ لدوران عجلة التنمية في أميركا الشمالية، إذ تطوّر هذا البلد يتقوّم على تخلّف بلدان العالم الثالث. الزوايا الأساسية التي نتمكّن من خلالها فهم واقع تأريخنا لا شأن لها بالتنمية أو التخلّف، بل هي السلطة والتبعية للآخرين»[1]. كما أنّ جوستافو جوتييريز يوافقه الرأي ويقول: «التنمية الحقيقية لأمريكا الجنوبية لا يمكن أنّ تتحقّق إلا في ظلّ الخلاص من هيمنة القوى الرأسمالية الكبرى، وعلى رأسها أعتى دولةٍ في العالم ألا وهي الولايات المتحدة الأمريكية»[2].

إذن، التبعية للأجانب وهيمنة القوى الاستعمارية قد أسفرا عن نهب خيرات المنطقة واستغلال مصادرها الحيوية، وإلى جانب ذلك هناك عوامل داخلية أدّت إلى ذلك حيث تمثّلت في معاناة شعوبها من مشاكل جمّة وأزمات محتدمة وُصِفت بالعنف المنظّم خلال مؤتمر الأساقفة الذي عقد بمدينة ميدلين الكولومبية. يرى جوستافو جوتييريز وخوزيه بونينو وسائر الشخصيات البارزة في لاهوت التحرير أنّ الفقر المدقع والعنف المستشري وسائر المآسي التي تعاني منها قارّتهم، هي نتيجةٌ للنظام الرأسمالي العالمي، لذا من الحريّ بمكانٍ تغيير أوضاع المنطقة برمّتها، وهذا التغيير باعتقادهم هو أمرٌ واقعٌ ويجري على قدمٍ وساقٍ لأنّ بلدان القارّة الأمريكية على شرف ثورةٍ جديدةٍ وصفها جوتييريز بالقول: «إنّها تحيي روح التحرّر على نطاقٍ واسعٍ في عمق مجتمعاتنا وفي باطن التأريخ المعاصر، وهذا يعني أنّ الخلاص من جميع القيود والعقبات سببٌ لازدهار البشر وتمهيد الطريق للحرّية»[3].

كما ذكرنا آنفاً، فإنّ لاهوت التحرير يتبنّى التعاليم المسيحية التقليدية في أطروحاته الاجتماعية والسياسية حول الفقر، لذا يؤكّد على أنّ مقارعة الحرمان واستئصاله من المجتمع ليس شأناً فردياً أو معنوياً فحسب، بل يتطلّب تلاحماً مع الطبقة المعدومة وعدم السكوت على مظاهر الفقر[4].

---

[1]ـ المصدر السابق، ص 325.
[2]ـ المصدر السابق.
[3]ـ المصدر السابق، ص 323 ـ 326. انظر أيضاً: داوود صالحي، انقلاب در نيكاراگوئه (باللغة الفارسية)، ص 14 ـ 20.
[4]ـ ديفيد مكيلان، مسيحيت وسياست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا نظر آهاري، ص 74.

تاسعاً: الالتزام يجعل الكنيسة عاجزةً عن الحياد

المجمع الفاتيكاني الثاني ألزم الكنيسة بالعمل على إقرار العدل والدفاع عن حقوق الشعوب وحرّياتهم، ومنذ ذلك الوقت تصدّى بعض الأساقفة في قارّتي أفريقيا وأمريكا الجنوبية لمظاهر التعذيب والاستغلال الاقتصادي وكافّة النزعات العنصرية من قبل الأنظمة المستبدّة، حيث اعتبروا أنّ هذا العمل وظيفةٌ دينيةٌ وإنسانيةٌ ملقاةٌ على عاتقهم واستجابةٌ لأوامر المسيح عيسى عليه السلام. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مؤتمر ميدلين الذي عقد حول ضرورة التزام الكنائس بإقرار العدل الاجتماعي في ظلّ لاهوت التحرير، يحظى بأهمّيةٍ بالغةٍ على المستويين السياسي والديني لكونه وضع الأُسس البُنيوية للكنيسة الملتزمة وبالتالي جعل المقرّرات التي اتّخذها المجمع الفاتيكاني الثاني تنزل حيّز التطبيق.

من المسائل التي انتقدها أتباع لاهوت التحرير اتّخاذ الكنيسة جانب الحياد العلمي، حيث اعتبروا هذا الموقف عقبةً كبرى أمام إقامة العدل الاجتماعي وإيجاد تحوّلٍ سياسيٍّ، فالحقّ برأيهم لا يمكن التغاضي عنه مطلقاً ولا بدّ من الالتزام به، كما أنّ الإيمان بأيّ أمرٍ يقتضي الالتزام به؛ لذا بما أنّ اللاهوت المسيحي يطرح في حيطة الإيمان الاجتماعي فلا مناصٍ حينئذٍ من التقيّد بمضمونه[1]. وممّا يؤكّدون عليه أيضاً أنّ الحياد السياسي يعدّ أمراً لا معنى له في منطق الكنيسة، إذ التزام جانب الحياد في المصطلح السياسي ينمّ عن صمت صاحبه قبال الظلم والجور ونتيجة ذلك أنّه مساندٌ للأوضاع التي يتنامى الطغيان في ظلّها، وكذا كان الحال بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية في أميركا الجنوبية التي كانت في الواقع داعمةً للحكومات المتسبدّة ومتّحدةً معها طوال قرون، لكنّ الأوضاع تغيّرت بعد ذلك ممّا يوجب وضع حدٍّ لهذه الظاهرة كي تصبح الكنيسة ملاذاً يوفّر الأمن والدعم للمحرومن والفقراء. ويذهب دعاة لاهوت التحرير إلى أبعد من ذلك ويدعون أرباب الكنائس إلى عدم الاكتفاء بالحديث عن الفقراء عن طريق تحويل كنائسهم إلى مراكز داعمة للطبقة المحرومة كي يدركوا المعاناة الحقيقية لهذه الفئة الاجتماعية؛ وعلى هذا الأساس نجد أنّ الشخصيات البارزة في لاهوت التحرير ساروا على هذا النهج في حياتهم الدينية[2].

[1]ـ ليستر إدغار ماكغراث، درسنامه الاهيات مسيحي: شاخصه ها ـ منابع وروش ها (باللغة الفارسية)، ص 290 ـ 292.

[2]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 316 ـ 324.

عاشراً: الماركسية وسيلةٌ لطرح القضايا الاجتماعية

يرى أتباع لاهوت التحرير أنّ الماركسية بمثابة عاملٍ مساعدٍ للعمل اليسوعي (praxis)، وهذا الأمر أثار جدلاً كبيراً لا نظير له حول هذه النزعة اللاهوتية بحيث لم تشهد تعاليمها وأصولها نقاشات جدلية تناظر ما حدث على هذا الصعيد، فقد لجأ معظم اللاهوتيين في أميركا الجنوبية إلى مبادئ الفكر الماركسي في طرح القضايا الاجتماعية معتبرين إيّاه وسيلة تحليلٍ اجتماعيٍّ (tools of social analysis) ومنهجاً تغييراً في المجتمع، وهذا التوجّه في الواقع ناشئٌ من الظروف القاهرة التي عانتها شعوبهم والفقر المدقع الذي أطبق على مجتمعاتهم، فبعد أن بحثوا عن حلولٍ لما نزل بهم وجدوا ضالّتهم في هذا الفكر من منطلق اعتقادهم بأنّه يمنحهم رؤيةً حقيقيةً عن أوضاع بلدان أميركا الجنوبية ويمهّد الأرضية الملائمة لهم بغية تحسين الأوضاع المؤسفة التي يعاني منها الفقراء في ظل التعاليم المنظّمة التي يطرحها على صعيد اجتثاث الأنظمة الاجتماعية الفاسدة واستبدالها بأنظمةٍ عادلةٍ تخدم مصالح المجتمع[1].

يرى بعض الباحثين وجود اتّفاق ضمنيٍّ بين متألّهي لاهوت التحرير فحواه أنّ النظام الرأسمالي نموذجٌ تامٌّ للشرّ، في حين أنّ النظام الاشتراكي وإن كان على مسافةٍ بعيدة جدّاً عن الملكوت الربّاني إلا أنّه نظامٌ مثاليٌّ يلبّي طموحاتهم. باعتقاد جوستافو جوتييريز فإنّ أنجع سبيلٍ لتطبيق أمر النبيّ عيسى عليه السلام بسقي الآخرين كأس ماءٍ باردٍ[2] يتمثّل في استصال النظام الراهن وإرساء دعائم نظامٍ اشتراكيٍّ جديدٍ، لأنّ منح المأكل والمشرب في عصرنا الراهن يعدّ عملاً سياسياً لكونه يحدث تغييراً في البُنية الاجتماعية التي اعتادت على اقتصار الربح والمنفعة بالطبقة المرفّهة. هذا التحوّل البُنيوي يجب أن ينصبّ في إحداث تغييرات جذريةٍ في المكوّنات الاجتماعية، بمعنى العمل على مقارعة الملكية الخاصّة التي ألقت بظلالها على النشاطات الإنتاجية[3].

يقول ليوناردو بوف عن التأثير الذي خلّفه الفكر الماركسي على لاهوت التحرير: «كثيراً ما تطرح فكرة أنّ لاهوت التحرير نمطٌ من النزعة الماركسية. طبعاً لا ينكر أحدٌ أنّ أتباع هذا اللاهوت تبنّوا بعض الآراء الأساسية التي طرحتها الماركسية من منطلق إيمانهم بمبدأ مكافحة الاستبداد والاستعمار ومنحهم الأولوية لحقّ الاختيار وترجيح الفقراء والتصدّي لظاهرة الاقتصاد الحرّ الذي

[1]ـ ليستر إدغار ماكغراث، درسنامه الاهيات مسيحي: شاخصه ها ـ منابع وروش ها (باللغة الفارسية)، ص 330.

[2]ـ إنجيل متّى، الإصحاح العاشر، الفقرة رقم: 42.

[3]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، ص 330 ـ 331.

أقرّته البلدان الرأسمالية ومواجهة الظلم والاعتداءات التي تبدر منها؛ ولكن مع هذا، فالماركسية عبارةٌ عن إيديولوجيةٍ إلحاديةٍ مناهضةٍ للنصرانية حيث تؤكّد على العمل غاية التأكيد بغية تحقيق الأهداف التي تدعو إليها، كما تعارض الفكر المعنوي ولا تؤمن بالنبوّة، خلافاً للكنيسة التي ترتكز على هذين الأمرين اللذين يعتبران منطلقاً للحركات التحرّرية في العالم الثالث. بشكلٍ عامٍّ هناك نوعٌ من الشبه في بعض المواضيع بين الفكر الماركسي ولاهوت التحرير، ولكن هناك اختلافٌ جذريٌّ في ما بينهما على صعيد الإيديولوجية الأنطولوجية ممّا يجعلهما غير متلاحمين بشكلٍ مباشرٍ»[1].

القسّيس سيجوندو جاليليه هو أحد روّاد لاهوت التحرير الذين تأثّروا في بادئ الأمر بالفكر الماركسي، أي في عقد الستّينيات حتّى بداية عقد السبعينيات من القرن العشرين، فقد كان حاله حال سائر رفاقه المعتقدين بكون هذا الفكر من شأنه إيجاد تغييراتٍ في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. في المرحلة الثانية من عمر هذه النزعة اللاهوتية، أي من أواسط عقد السبعينيات وحتّى أواسط عقد الثمانينيات، بدأت مرحلةٌ جديةٌ من عمر لاهوت التحرير وأصبحت حقوق الإنسان هي المحور الأساسي لأتباعه، حيث جعلوها شعاراً لهم في نضالهم ومُتبنّياتهم الفكرية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، ففي هذه الفترة آل نجم الماركسية إلى الأُفول الأمر الذي أدّى إلى إضعاف الأنظمة الدكتاتورية المستبدّة في مختلف بلدان المنطقة لتحلّ محلّها حكوماتٌ ديمقراطيةٌ نوعاً ما، ففسح المجال للاهوتين في التواصل مع هذه الحكومات والتعاون مع الساسة بغية إقرار العدل والمساواة في المجتمع؛ وهو ما ينطبق مع تعاليم حقوق الإنسان[2]. إذن، من الواضح بمكان أنّ أتباع لاهوت التحرير قد اعتمدوا على آراء كارل ماركس بزعم أنّها حاجةٌ ملحّةٌ لشعوب أميركا اللاتينية التي تعاني من الفقر والاضطهاد، وشبّهوا نزعتهم هذه بما ذهب إليه أساقفة الكنيسة القدماء الذين تبنّوا آراء بعض الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو وتوما الأكويني. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ دعاة لاهوت التحرير يقرّون بأنّ اعتناق الأفكار الفلسفية لكارل ماركس لا ينبغي أن يكون مطلقاً، بل لا بدّ أوّلاً من غربلتها وتمحيصها في بوتقة النقد والتحليل باعتبارها منهجاً تغييراً[3]. وبعبارةٍ أخرى، يمكن القول إنّ هؤلاء اللاهوتين قد اقتبسوا من الفكر الماركسي ثلاثة أُسسٍ فقط تتمثّل في ما يلي:

[1]ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: ليوناردو بوف، الاهيات آزادي بخش: نگاهي گذرا به پيشينه انديشگي، مجلة (نامه)، ترجمتها إلى الفارسية نفيسه نمديان، 1382ش (2003م)، العدد 29، ص 22.

[2]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 196 ـ 197.

[3]ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ص 313 ـ 337.

1) الفكر الماركسي بصفته فرعاً من فروع علم الاجتماع، يمكن الاعتماد عليه مستقبلاً لدراسة شؤون المجتمع بشكلٍ منطقيٍّ.

2) تبنّي هذا الفكر كأنموذجٍ للاشتراكية التي يمكن الاعتماد عليها لاستنباط الأصول السياسية المعتبرة والناجعة للمجتمع في فترةٍ محدّدةٍ من الزمن بغية تحقيق بعض الأهداف المعيّنة التي تتطلّب إعادة النظر في ما بعد.

3) اعتبار هذا الفكر منهجاً فلسفياً عامّاً ورؤيةً شموليةً بهدف الاعتماد عليه لبيان بعض الحقائق.

أمّا أساقفة الفاتيكان فهم يؤكّدون على عدم إمكانية تفكيك التعاليم الماركسية عن بعضها البعض على الصعيد المعرفي معارضين في ذلك مفكّري لاهوت التحرير الذين يعتقدون بإمكانية الاستفادة من الأساس الأوّل من الأُسس الثلاثة المذكورة أعلاه، وبجواز الرجوع إلى الأساس الثاني يمكن الاعتماد عليه حسب شروطٍ خاصّةٍ، وأمّا الأساس الثالث فهو مسكوتٌ عنه[1].

دفاع لاهوت التحرير عن نفسه أمام انتقادات الفاتيكان

نظراً لأهمّية قارّة أميركا الجنوبية بصفتها أكثر المناطق الكاثوليكية كثافةً سكّانيةً في العالم، فإنّ أساقفة الفاتيكان لم يلتزموا جانب الصمت والحياد تجاه ظهور لاهوت التحرير ورواجه في كنائسها، فعندما سافر البابا جون بول السادس إلى هذه القارّة في سنة 1979م دعا إلى إقامة العدل في المجتمع وفي نفس الوقت حذّر قساوسة الكنائس من الانهماك بشؤون الدنيا أكثر من اللازم، ونبّههم على المخاطر المحدقة بالديانة اليسوعية إثر رواج النزعة الماركسية معلناً دعمه للاهوت التحرير بغضّ النظر عمّا تبنّاه من مبادئ ماركسية[2]. ولم يكتف الفاتيكان بهذا فقط، ففي أواسط عقد الثمانينيات صدرت منه ردود أفعالٍ شديدة اللهجة حول مباحث مثيرة للجدل طرحها اثنان من روّاد لاهوت التحرير، وهما جوستافو جوتييريز وليوناردو بوف. فالأوّل في كتابه الشهير (لاهوت التحرير) طرح سلسلةً من النظريات الدينية والاجتماعية على أساس الواقع التأريخي لأمريكا الجنوبية وأوضاعها السياسية والاقتصادية المزرية إثر تبعيتها للقوى الكبرى على هذين الصعيدين، إضافةً إلى ذلك فقد لجأ إلى بعض التعاليم الماركسية وجعلها معياراً للمقارنة بين النظام التقليدي في الكنيسة والنظام الذي يطرحه لاهوت التحرير في مجال إثراء الفكر الاجتماعي والسياسي بالمبادئ الأساسية. طلب

[1]ـ ديفيد مكيلان، مسيحيت وسياست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا نظر آهاري، ص 75.

[2]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 44 و 57.

جوتييريز في كتابه هذا من الكنيسة أن تعمل بكلام الله تعالى وتسخّر جهودها لمكافحة الفقر وانتشال المحرومين من واقعهم المؤلم، وبما أنّ هذا الكتاب تضمّن مواضيع لا تروق لأرباب الكنيسة فقد انتقده الأساقفة التقليديون بداعي ارتكازه على تعاليم ماركسية، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الفاتيكان، ففي سنة 1983م طلب من أساقفة البيرو إعلان موقفهم قبال كتابات جوتييريز، وفي سنة 1986م اجتمع هؤلاء الأساقفة مع بابا الفاتيكان واتّفقوا معه على عدم حظر مطالعة مدوّناته لكنّهم في الحين ذاته أكّدوا على ضرورة إعلام الناس بالأفكار الماركسية المطروحة فيها[1].

القسّيس البرازيلي ليوناردو بوف بطبيعة الحال نحى منحى سائر الدعاة إلى لاهوت التحرير، لذلك رأى أنّ فحوى رسالة المسيح تتجسّد في تعبئة الفقراء سياسياً، وذكر في أحد مؤلّفاته[2] أنّ الأشخاص الذين يرتادون الكنائس هم من الطبقة المعدومة في حين أنّ الكرادلة والأساقفة يمتلكون ثرواتٍ طائلةً إضافةً إلى مناصبهم السياسية والاجتماعية، وهذا الأمر برأيه ضربٌ من الرأسمالية المطلقة، والنتيجة التي توصّل إليها ممّا قاله أنّ الفاتيكان أراد العمل تحت مظلّة كنيسةٍ مركزيةٍ بغية تحقيق هذه السلطة الرأسمالية الأمر الذي أثار سخط الشعوب المسيحية ضدّه. هذا الكلام أثار حفيظة الفاتيكان لذلك تمّ استدعاء ليوناردو بوف إلى روما في سنة 1984م لأجل ذكر توضيحاتٍ حول متبنّياته الفكرية،[3] وبالفعل فقد استجاب لهذه الدعوة والتقى هناك بالكاردينال جوزيف رايتزنجر (Joseph Ratzinger Cardenal) بابا الفاتيكان الحالي (بندكت السادس عشر) الذي كان آنذاك رئيساً لمجمع العقيدة والإيمان،[4] حيث اجتمع معه لأربع ساعاتٍ. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الفاتيكان لم يمارس ضغوطاً شديدةً على بوف ولم يعزله خشيةً تمرّد قساوسة الكنائس البرازيلية وسائر قساوسة المنطقة ووقوفهم إلى جانبه، والإجراء الوحيد الذي اتُّخذ ضدّه هو إلزامه بالصمت لمدّة عامٍ واحدٍ؛ والطريف أنّ هذا الحكم أصبح نقطة تحوّلٍ مشهودةٍ في تأريخ لاهوت التحرير حيث عرف تحت عنوان صمت ليوناردو بوف[5].

من المسائل الأساسية التي اعترض عليها الفاتيكان وانتقد لاهوت التحرير عليها هي انحيازه إلى الكنائس الشعبية ومخالفته للكنائس التقليدية، إلا أنّ ليوناردو بوف رفض هذا الادّعاء وردّ عليه قائلاً: «الكنيسة الشعبية ليست حركةً مناهضةً للكنيسة التقليدية ولا تهدف إلى إضعافها، ونشاطاتها

[1]ـ المصدر السابق، ص 53 ـ 54.

[2]- Church, Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church.

[3]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 57.

[4] - Sacred Congeration For The Doctrine Of The Fatith (SCDF).

[5]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 57 ـ 58.

تتمحور حول واقع الطبقات المحرومة من المجتمع ناهيك عن أنّها تتبنّى أهداف الكنيسة التقليدية، لكنّها تنظر إلى المجتمع من الأسفل إلى الأعلا خلافاً للتقليدية التي تنظر من الأعلا إلى الأسفل»[1].

وثيقة الفاتيكان الأولى في نقد لاهوت التحرير

قام القساوسة الثوريون في أميركا الجنوبية بإصدار العديد من المؤلّفات حول لاهوت التحرير لتعريفه وبيان أصوله وأهدافه، وإثر ذلك بدرت ردود أفعالٍ شديدةٍ من قبل الكنائس التقليدية هناك ناهيك عن طلب الفاتيكان منهم ذكر توضيحٍ عمّا طرحوه ومارس ضغوطاً عليهم؛ ولكن رغم كلّ ذلك فقد أثمرت جهودهم وانتشرت دعوتهم اللاهوتية على نطاقٍ واسعٍ الأمر الذي أرغم أرباب الفاتيكان على اتّخاذ مواقف أكثر حزماً وتشدّداً، لذا أصدر مجمع العقيدة والإيمان برئاسة الكاردينال جوزيف رايتزنجر في سنة 1984م وثيقةً تحت عنوان إرشاداتٌ حول بعض جوانب لاهوت التحرير[2].

قبل إصدار هذه الوثيقة، وفي سنة 1977م بالتحديد عقد مؤتمرٌ في مدينة بويبلا المكسيكية[3] عرف بمؤتمر الأساقفة في أميركا اللاتينية[4] حيث حضره أساقفة الكنائس التقليدية في هذه القارّة، وقد بلغ فيه الخلاف ذروته بين رجال الدين المحدثين والراديكاليين. حاول أتباع الكنيسة التقليدية في هذا المؤتمر تهميش دور قساوسة لاهوت التحرير وإلغاء النتائج التي تمّ اتّخاذها في مؤتمر ميدلين الذي عقد سابقاً، لكنّهم واجهو فشلاً ذريعاً ولم تثمر جهودهم عن تحقيق مطامحهم[5].

يمكن اعتبار الوثيقة التي أصدرها مجمع العقيدة والإيمان بأنّها أوّل إجابةٍ مدوّنةٍ أصدرتها الكنيسة الفاتيكانية ردّاً على لاهوت التحرير، حيث تحدّى أساقفة الفاتيكان دعاة لاهوت التحرير بشكلٍ علنيٍّ زاعمين أنّهم خارجون عن التعاليم اليسوعية ومعارضين لرسالة المسيح. ومن جملة المؤاخذات الأخرى التي أوردت عليهم أنّهم تشبّثوا بالفكر الماركسي في طرح متبنّياتهم الفكرية وروّجوا للصراع الطبقي، فالمبادئ الماركسية برأي أساقفة الفاتيكان لا تحمل في طيّاتها سوى آمالٍ وطموحاتٍ وهميةٍ، وقالوا إنّها حتّى وإن دعت الشعوب إلى الثورة على الظلم والطغيان بغية إقرارٍ العدل الاجتماعي؛ لكنّ المجتمع الذي تتقوّم أُسسه على هذا الفكر المنحرف سيعاني من

---

[1]ـ المصدر السابق، ص 169.

[2] - Instruction on Certain Aspects of the Theology of Liberation.

[3] - Puebla.

[4]- Consejo Episcopal Latin Amricamo (CELAM).

[5]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 56.

الظلم والجور وتهمّش فيه الطبقة الفقيرة، لذلك أكّدوا على أنّ تبنّي الفكر الماركسي يعدّ خيانةً للفقراء. كما حذّرت هذه الوثيقة من خطورة رواج لاهوت التحرير الذي هو مزيج غير متجانسٍ من المسيحية والماركسية، واعتبرت شعار محاربة الطبقية أسفر عن تحريف تعاليم الإنجيل وأبعد النصارى عن رسالة يسوع الأصيلة.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الوثيقة المذكورة أيّدت دعوة لاهوت التحرير إلى إقرار العدل في المجتمع إلى جانب شجبها النزعات الماركسية؛ ومن جملة الأمور التي اعتبرتها تتناغم مع التعاليم المسيحية التقليدية الدعوة إلى الإيمان والمحبّة في مناصرة المحرومين والتصدّي للطبقية، فيما رفضت عقيدة دعاة لاهوت التحرير بالصليب واعتبرتها مغايرةً للتعاليم النصرانية، إذ يرى أصحاب هذه النزعة اللاهوتية أنّ صلب عيسى عليه السلام كان حدثاً سياسياً ولم يتفاعلوا مع كونه فداءً لتطهير البشرية من الخطايا.

اعتبرت هذه الوثيقة لاهوت التحرير تهديداً كبيراً للكنيسة التقليدية وأكّدت على أنّ التعاليم والسُّنن المسيحية السالفة لا تتضمّن أيّة مسائل تنصبُّ في خدمة الطبقية، وكما أشرنا سابقاً فقد انتقدت كلّ فكرٍ لاهوتيٍّ منبثق من مبادئ ماركسية، وفي ختامها أُعلن عن قرب إصدار وثيقةٍ أخرى حول مفهوم التحرير وعظمته[1].

بعد مرور 18 عاماً على اتّخاذ الكنيسة قرار توبيخ ليوناردو بوف وإرغامه على الصمت لمدّة عامٍ واحد، برّر جوزيف رايتزنجر ـ بابا الفاتيكان الحالي ـ ذلك بالقول: «إنّ عقوبة الصمت قد طبّقت لأوّل مرّةٍ في ألمانيا، ونحن أخبرناه ـ بوف ـ بأن لا يتحدّث عن لاهوت التحرير لفترةٍ لا تتجاوز العام الواحد وبإمكانه في هذه الفترة أن يتأمّل فيها فقط. طلبنا منه أن لا يسافر إلى مختلف البلدان لترويج هذا الفكر اللاهوتي... وبالطبع فإنّ الدعوة إلى التفكّر والتأمّل ليست سيّئةً»[2].

وثيقة الفاتيكان الثانية في نقد لاهوت التحرير

معاقبة ليوناردو بوف بالتزام الصمت وسائر مواقف الفاتيكان المتشدّدة قِبال لاهوت التحرير لم تثمر شيئاً، بل إنّ هذه النزعة اللاهوتية الجديدة تنامت بشكلٍ ملحوظٍ ممّا اضطرّ الأساقفة لاتّخاذ مواقف أخرى تحول دون اتّساع نطاقها، لذلك في سنة 1986م تمّ إصدار الوثيقة الثانية تحت عنوان

[1]ـ المصدر السابق، ص 58.

[2]ـ جوزيف رايتزنجر وبيتر سيفالد، گذشته ـ حال وآينده كليسا در گفتگوي بي پرده با رئيس اداره جانشين دادگاه هاي تفتيش عقايد (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا ولي زاده، ص 96 ـ 98.

إرشاداتٌ حول الحرّية المسيحية والتحرير[1] من قبل مجمع العقيدة والإيمان بقلم البابا جون بول الثاني، وقد عُفي فيها عن ليوناردو بوف ممّا أثار ردود أفعالٍ إيجابيةٍ بين المسيحيين. وكما يبدو فإنّ هذه الوثيقة التي تعاملت مع بوف باعتدال ولين، تهدف في الحقيقة إلى كسب ثقة قساوسة البرازيل وتمهيد الأجواء الملائمة والمحايدة بين أرباب الكنائس في أميركا الجنوبية وبما فيهم دعاة لاهوت التحرير. بدأت هذه الوثيقة بعبارة «فَبِالْحَقِيقَةِ تَكُونُونَ أَحْرَاراً» المقتبسة من إنجيل يوحنّا، وقد تمّ التأكيد فيها على أنّ الكنائس تتحمّل مسؤولية إقرار العدل الاجتماعي، والكنيسة الفاتيكانية هي التي تحمل راية لاهوت التحرير الحقيقي وهي المدافعة عن العدالة في المجتمع، وعلى الرغم من عدم تحمّل الكنيسة مسؤوليات سياسية واقتصادية وتكليف القساوسة بعدم مزاولة نشاطات دنيوية، إلا أنّ منتسبي الكنيسة ـ من غير القساوسة ـ من شأنهم أن يكونوا حلقة وصلٍ بينها وبين سائر أبناء المجتمع عن طريق مساهمتهم في النشاطات السياسية والاقتصادية.

إذن، الوثيقة الثانية التي أصدرها الفاتيكان إلى جانب تأكدها على ضرورة إقامة العدل الاجتماعي والعمل على ضمان حُسن عاقبة البشر، نوّهت في الختام على أنّ النبيّ عيسى عليه السلام هو الأسوة الحقيقية في لاهوت التحرير وأنّ الكنيسة الفاتيكانية هي التي لها الحقّ في اتّخاذ القرار حول بيان ماهية الفكر الكاثوليكي الأصيل وتمييزه عن غير الأصيل[2]. كما دعت هذه الوثيقة أرباب لاهوت التحرير وجميع المسيحيين إلى التمييز بين مبادئ الكتاب المقدّس الحقّة وبين ما جاءت به الماركسية من تعاليم اتّخذت صبغةً مسيحيةً. وفي مقابل هذه الإرشادات، فإنّ البابا بندكت السادس عشر (جوزيف رايتزنجر) كان له رأي آخر وتمسّك بعقيدته حول لاهوت التحرير من منطلق اعتقاده بأنّ هذه النزعة اللاهوتية ترتكز على بعض النظريات الماركسية وترى أن الملكوت الإلهي لا يتحقّق إلا في ظلّ مجتمعٍ اشتراكيٍّ، وحينما سئل عن سبب تشدّده هذا، أجاب: «بالنسبة إلى لاهوت التحرير، فالخطر يكمن في أنّه يضفي إلى الدين طابعاً سياسياً، وهذا الخطر باقٍ على حاله لدرجة أنّه قد يؤدّي إلى نشوب صراعٍ فئويٍّ سياسيٍّ غير مسؤول يمسّ بقدسية الدين وروحانيته». إضافةً إلى ذلك فقد نوّه على عجز الأساقفه عن وضع حلٍّ للخلاف المحتدم بين الفاتيكان ولاهوت التحرير[3].

[1] - **Instruction on Christian Freedom and Liberation.**

[2]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 59.

[3]ـ جوزيف رايتزنجر وبيتر سيفالد، گذشته ـ حال وآينده كليسا در گفتگوي بي پرده با رئيس اداره جانشين دادگاه هاي تفتيش عقايد (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا ولي زاده، ص 60 ـ 62.

ولإثبات صحّة توجّهاته، فالفاتيكان بعد ظهور لاهوت التحرير دائماً ما يحاول الإمساك بعصا السبق في الدعوة إلى الحرّية وإقامة العدل الاجتماعي وكأنّه يتنافس مع مختلف التوجّهات والفرق الدينية[1].

موقف لاهوت التحرير من وثيقتي الفاتيكان

جوستافو جوتييريز وليوناردو بوف لم يتّخذا موقفاً مناهضاً قبال الوثيقة الثانية التي صدرت في سنة 1986م، والأوّل ألّف في نفس هذه السنة كتاباً هامّاً دافع فيه عن مبادئ لاهوت التحرير عنوانه الحقيقة تجعلك حرّاً،[2] وقد دوّنه بشكلٍ لا يبقي أيّ مجالٍ لاتّهامه بتبنّي آراء ماركسية وانتقاد نزعته اللاهوتية إلا في موارد نادرة. تضمّن هذا الكتاب الكثير من القضايا التي تتمحور حول اللاهوت والعلوم الاجتماعية ودافع المؤلّف فيه عن معتقداته وأجاب عن المؤاخذات التي ذكرها الفاتيكان في نقد لاهوت التحرير في الوثيقتين اللتين أصدرهما. اعتبر البعض أن جوتييريز غيّر وجهته الفكرية في الكتاب المذكور، في حين أنّ آخرين لم ينفكّوا عن توجيه النقد له ورفضوا ما ذكره من إجاباتٍ معتبرينها غير كافيةٍ لإزالة الأفكار السياسية المنحرفة التي تكتنف لاهوت التحرير، وإلى يومنا هذا ما زال هذا النقاش مطروحاً على طاولة البحث ولم يتمّ التوصّل إلى نتيجةٍ حازمةٍ من قبل كلا الطرفين[3].

بعد انهيار الاتّحاد السوفييتي وزوال عرش الماركسية في مختلف أرجاء المعمورة، تقلّصت اعتراضات أساقفة الفاتيكان على لاهوت التحرير ولجؤوا إلى أسلوبٍ أكثر اتّزاناً مقارنةً مع أسلوبهم السابق، لكنّ الأمر لم يدم طويلاً، فبعد أن تولّى معارض هذه النزعة اللاهوتية الكاردينال جوزيف رايتزنجر زمام الأمور في الفاتيكان تغيّرت الأوضاع، إذ قبل تصدّيه لهذا المقام وفي سنة 1986م بالتحديد زار أميركا الجنوبية وركّز نشاطاته في البرازيل معرباً عن نقده للاهوت التحرير وكلّ من يدعو إليه، وبمن فيهم سيجوندو جاليليه وجون سوبرينو (Jon Sobrino)[4].

إذن، باعتقادنا فإنّ بابا الفاتيكان بندكت السادس عشر ليست لديه علاقات ودّية مع دعاة لاهوت التحرير، لذا فالعلاقات بين الجانبين ما تزال متوتّرةً نوعاً، ما ولربّما سبقى على حالها وليس من المحتمل أن يتراجع عن مواقفه تجاه هذه النزعة اللاهوتية ولن يتنازل عن نقد إيديولوجيتها.

---

[1]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص 60.

[2] - The Truth Will Make You Free.

هذا الكتاب حظي بأهميةٍ بالغةٍ في كلية اللاهوت بمدينة ليون الفرنسية، لذلك منحته عمادتها شهادة دكتوراه تثميناً لجهوده الحثيثة وأفكاره القيّمة التي طرحها فيه.

[3]ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، ص -72 75.

[4]ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: سفر به سرزمين كاتوليك هاي شورشي (باللغة الفارسية)، مجلة (اطّلاع رساني أخبار أديان) الشهرية، العدد 23، طهران، مؤسّسة گفتگوى أديان، 1386ش (2007م)، ص 19.

مصادر البحث

1 ـ ألن براندت، كليساي انقلابي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية برويز هوشمند راد، طهران، منشورات شباويز، 1367ش (1988م).

2 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: ليوناردو بوف، الاهيات آزادي بخش: نگاهي گذرا به پيشينه انديشگي، مجلة (نامه)، ترجمتها إلى الفارسية نفيسه نمديان، 1382ش (2003م)، العدد 29.

3ـ سيمون بارينجتون وارد وآخرون، مقدمة اي بر شناخت مسيحيت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية همايون همّتي، طهران، منشورات نقش جهان، 1379ش (2000م).

4 ـ جي. أتش. لايس، مقدمة اي بر الاهيات معاصر (باللغة الفارسية)، ترجمة وإعداد همايون همّتي، طهران، منشورات نقش جهان، 1379ش (2000م).

5 ـ وثيقة رسمية: تئولوژى مسيحيت آزادي بخش در امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، المركز الإعلامي في مؤسّسة الثقافة والعلاقات الإسلامية، وثيقة رقم: 5752.

6ـ وثيقة رسمية: گزارش سفر پاپ به امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، المركز الإعلامي في مؤسّسة الثقافة والعلاقات الإسلامية، وثيقة رقم: 4835.

7 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: سفر به سرزمين كاتوليك هاي شورشي (باللغة الفارسية)، مجلة (اطّلاع رساني أخبار أديان) الشهرية، العدد 23، طهران، مؤسّسة گفتگوى أديان، 1386ش (2007م).

8 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: غلام رضا أكرمي، محراب نشينان شورشي، مجلة (اطّلاع رساني أخبار أديان) الشهرية، العدد 23، طهران، مؤسّسة گفتگوى أديان، 1386ش (2007م).

9 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: كرستيان دبليو. ترول، معنويت كاتوليك ـ حال وآينده، مجلّة (نقد ونظر)، ترجمها إلى الفارسية مهرداد وحدتي دانشمند، السنة الخامسة، العددان الثالث والرابع، 1378ش (1999م).

10 ـ ستانلي جيمس جرينز وروجر أولسن، الاهيات مسيحي در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان وميشيل آغا ماليان، طهران، منشورات كتاب روشن، 1386ش (2007م).

11 ـ جوزيف رايتزنجر وبيتر سيفالد، گذشته ـ حال وآينده كليسا در گفتگوي بي پرده با رئيس اداره جانشين دادگاه هاي تفتيش عقايد (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمّد رضا ولي زاده، طهران، منشورات قوانين، 1382ش (2003م).

12 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: رونالد رودز، چهره در حال تحول الاهيات رهايي بخش، عدد خاص لصحيفة (سينماي سوم) حول أميركا الجنوبية والفكر الثوري المسيحي، مركز ميثاق الثقافي، طهران، 1384ش (2005م).

13 ـ داوود صالحي، انقلاب در نيكاراگوئه (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات السهروردي، 1364ش (1985م).

14 ـ مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: جون مكواري، چهره عيسى مسيح در مسيحيت معاصر، مجلة (هفت آسمان) الفصلية، ترجمها إلى الفارسية بهروز حدّادي، 1382ش (2003م)، العدد 17.

15 ـ طوني لاين، تاريخ تفكّر مسيحي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية روبرت أسيريان، طهران، منشورات نشر وپژوهش فرزان روز، 1380ش (2001م).

16 ـ ليلى مصطفوي كاشاني، كلّياتي در باره الاهيات رهايي بخش (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مؤسّسة الكتاب الدولية، 1367ش (1988م).

17 ـ ليلى مصطفوي كاشاني، پايان صد سال تنهايي: سيري در اعتقادات مذهبي مردم امريكاي لاتين (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مركز الدراسات والبحوث الدولية، 1374ش (1995م).

18 ـ ليستر إدغار ماكغراث، درسنامه الاهيات مسيحي: شاخصه ها ـ منابع وروش ها (باللغة الفارسية)، برجمه إلى الفارسية بهروز حدّداي، قم، منشورات مركز دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، الطبعة الإولى، 1384ش (2005م)، الجزء الأوّل.

19 ـ ديفيد مكيلان، مسيحيت وسياست (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية رضا نظر آهاري، طهران، منشوراه نگاه معاصر، 1387ش (2008م).

20 ـ أندريو ويلز، مسيحيت در جهان امروز (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد رضا مفتاح وحميد بخشنده، قم، منشورات مركز دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، 1385ش (2006م).

21ـ جون آر. هينليس، فرهنگ اديان جهان (باللغة الفارسية)، تحقيق ع. باشائي، قم، منشورات مركز دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، 1385ش (2006م).

22ـ الموقع الإلكتروني للمفكّر ليوناردو بوف: www.Leonardoboff.com

23ـ سالكي، الهيات آزادي بخش.

24ـ إنجيل متّى.

25ـ سفر إرميا.

ماذا يحدث للدين؟

ست روايات من علم الاجتماع[1]

جيمس ف. سبيكارد [*]

James V. Spickard

منهجية هذه المقالة تقوم على ترتيب المقاربات الحديثة لعلم الاجتماع الديني في ستة مجموعات، وكل واحدة منها تحكي قصة مختلفة عما يحدث للدين في أواخر الحقبة الحديثة. الأولى: رواية العلمنة، الثانية: تطل على تصاعد الأصولية في شتى أرجاء العالم. الثالثة، تنظر إلى صيرورة الدين في الولايات المتحدة، الرابعة، تقول أن الدين أصبح فردياً سواء في أوروبا أم في شتى أرجاء العالم.. وفي حين تقول الرواية الخامسة إن الدين لا يزال حياً وعلى خير ما يرام ولكن فقط في «أسواق دينية تنافسية»، تنبري السادسة إلى إستكشاف التغيرات التي يمر بها الدين في عملية العولمة..

المحرر

صار علم الاجتماع الديني تخصصاً معقداً في الآونة الأخيرة، لا سيما حين يحاول علماؤه أن يُوصِّفوا الحاضر ويتنبَّأوا بالمستقبل، فحيث أدت تأملات علماء الاجتماع في التطورات الأوروبية والأميركية في وقت ما إلى الاستنتاج بأنّ الدين لم يَعُد إلاّ قوة منحسرة متراجعة، اختلف الوضع

[1]ـ هذا المقال هو النص التفصيلي لحديث قدمه الكاتب كجزء من برنامج تقدمه جامعة كوبنهاغن. نشير أيضاً إلى أن مناقشة بعض هذه الروايات ظهرت في مؤلفات سابقة له.

*- باحث سوسيولوجي وأنثربولوجي بجامعة **Redlands** الأمريكية.

ـ نقلاً عن: مجلة بلدان الشمال للدين والمجتمع، المجلد 19، العدد 1 ـ 2004.

ـ العنوان الأصلي للمقال: **WHAT IS HAPPENING TO RELIGION? SIX SOCIOLOGICAL NARRATIVES**

.Nordic Journal of Religion and Society 19:1

ـ تعريب: رشا طاهر ـ مراجعة ك. عبد الرحمن.

الآن ولم يعد هذا الإجماع موجوداً بينهم؛ فالبعض لا يزال مستمرّاً في التركيز على ضعف الدين أو على الأقل فقدانه للتأثير على المحيط العام في مجتمع تلو الآخر، بينما يحتفي آخرون بما يسمونه «نموذجاً فكريّاً جديداً» قائلين بأنّ قوة الدين المؤسساتية تعتمد على بنية «الأسواق» الدينية، ويزعم آخرون أن الدين حيٌّ وعلى ما يرام ولكنه ترك الكنائس ليصبح جزءاً من حياة الأفراد الخاصة، وثمة من يذهب إلى القلوب. إنّ الدين غيرَّ شكله المؤسساتي وخاصة في الولايات المتحدة حيث ضعفت الطوائف الدينية الرسمية الوطنية ولكن الكنائس المحلية لا تزال قوية. لكن هناك من يتوقع بزوغ نجم الأصولية على المستوى الوطني في أوروبا وأميركا ومناطق العالم الأخرى سواء أتخذت هذه الأصولية شكل اليمين المسيحي أم الإسلام المتطرف أم حزب بهاراتيا جاناتا الهندوسي (أهم قوة سياسية إثنية قومية في الهند). وأخيراً فقد ركز بعض العلماء مؤخراً على العولمة الدينية ـ أي العملية التي تغير بمقتضاها القيم والأفكار والمؤسسات الدينية شكلها لتتناغم مع عالم لا يشهد إلا تزايداً في ترابطه.

لقد كتبت هذا المقال لأبيِّن هذه المقاربات كما تبدو في منهجية علم الاجتماع. ولا أود أن أحكم، ولا أن أوفق بينها في «قصة موحدة» ـ مع أنها استجابة مغرية لوضع يزداد فيه ظهور حالة من «الرجال العميان والفيل»[1] ـ وبدلاً من ذلك سأقص روايات علم الاجتماع الست، أو القصص التي يخبرها علماء الاجتماع لبعضهم بعضاً ولقارئيهم حول ما يحدث للدين في عالمنا المعاصر. إن النقطة الجوهرية التي أود تأكيدها هي أنّ باحثي علم الاجتماع الديني لم يعودوا يتناقشون حول رواية واحدة بالنسبة إلى مكان الدين في العالم المعاصر، بل يمكننا فهم الخلاف القائم في تخصصنا على أنّه صدام بين ست روايات متميزة حول «ما الذي يحدث للدين؟» في يومنا هذا وخلال السنوات المقبلة.

لقد تعمدت في مقالتي هذه استخدام مفردات مثل «قصة» و«رواية» و«أقصوصة» بدلاً من «نموذج فكري» أو «نظرية» أو أي مفردة توحي بالأسس العلمية، وذلك لأن العلماء والباحثين ـ كما هو الحال مع أي إنسان آخرـ قد ينساقون وراء خيالاتهم وأوهامهم. إنّهم لا يهملون البيانات التي يجدونها ولكن البيانات المنعزلة غير مفهومة بحد ذاتها ولن تصبح مفهومة إلا إذا ظلت مرتبطة مع القصة التي تبين معناها. على سبيل المثال: يمكن لنا أن نفهم انخفاض عدد أعضاء الطوائف البروتستنتية الرئيسية في أمريكا بأنّه إشارة إلى تنامي العلمنة أو إلى ازدياد النزعة الطائفية،

[1]ـ المضحك في هذه النكتة يعتمد على قدرتنا على رؤية كامل الفيل، وهذا ما لا يقدر عليه الرجل الأعمى. لا تكاد النزاعات العلمية تجد لها حلاً من خلال التوجه إلى قدرة أعلى على الرؤية، ولكن لا توجد أي ضمانة أن أي وجهة نظر وحتى لو كانت جامعة بين غيرها يمكن لها أن تعكس الكل.

يمكن لنا أن نفهم هذه البيانات بأنها انزياح في قوة الطوائف والجماعات الدينية أو بأنها إشارة إلى تنامي الفردية الدينية، أو بأنها نتيجة لعجز هذه الطوائف على تقديم «المنتج الديني» الذي يجتذب الجمهور «الاستهلاكي» الأمريكي. أو أنها قد تعكس كل ما سبق في سياق نظام عالمي يستجيب بها الدين إلى هذه القوى على مستوى عالمي.

لا تخبرنا البيانات والحقائق على الأرض عن أنّه أيٌّ من هذه القصص هو الصحيح، إذ إنّ الانتقال من «البيانات» إلى «الروايات» يحتاج إلى قفزة في عالم الخيال أي تمييز نمط يحفظ الترابط بين البيانات التي تم التوصل إليها. ينشأ الخلاف بين الباحثين والأكاديميين عادة نتيجة «القفزات» المختلفة التي يتخذها كل واحد منهم، وليس نتيجة البيانات المختلفة التي توصلوا إليها. في هذه الحالة لا يتجاوز العلم كونه حكاية قصص متينة المبنى (ليوتار، 1984). كما هو الحال في أي حديث آخر، فإنّ «الحديث العلمي» يبنى العالم الذي يزعم أنه يصفه. نحن الباحثين نفهم الدين من خلال أحاديثنا وليس بشكل مستقل عنها، ولذلك ينبغي أن يكون الشكل الذي تتخذه هذه الأحاديث من المواضيع الهامة في النقاشات بين الدارسين. وكما كتب كل من مارغريت ويثيريل وجوناثان بوتر في سياق آخر:

لا تقل واقعية نيوزيلندا بسبب بنائها الاستطرادي هذا ـ فسوف تموت إذا تحطمت الطائرة التي تركبها على جبل بغض النظر عما إذا كان هذا الجبل قد بسق نتيجة انفجار بركاني أو إذا كان شكلاً صلباً من حوت أسطوري. لكن الواقع أيضاً لا يصبح أقل عرضة للاستطراد حتى لو كان قادراً على أن يقف في طريق الطائرات. كيف نفهم هذه الميتات... وما تسبب بها ينبني من خلال أنظمة العرض التي نستخدمها (ويثيريل وبوتر 1992: 62).

وكما هو الحال في نيوزيلندا، الدين شيء حقيقي وما يحدث له أشياء حقيقية أيضاً، ولكن فهمنا الأكاديمي لهذه الأمور يرتكز على الكلمات التي نستخدمها، وقد هيمنت حاليّاً ست روايات على علم الاجتماع الديني تجيب كل واحدة منها عن أسئلتنا حول حاضر الدين ومستقبله بشكل مختلف عن الأخرى. يمكننا أن نضع مواضيع لهذه الروايات هي: العلمنة، ونشأة الطائفية المُسيسة، وإعادة التنظيم الديني، والفردية الدينية، وتحليل جانب العرض من السوق الديني، والعولمة. كل واحدة من هذه الروايات تخبرنا أشياء مختلفة تمام الاختلاف حول الحياة الدينية، ومع أنها لا تناقض بعضها بعضاً طوال الوقت إلا أن هذه المقاربات الست تفسر البيانات المتعلقة بالدين بأشكال مختلفة تماماً ومن خلال ذلك تخبرنا كل واحدة منها قصة مختلفة عن مكانة الدين في العالم المعاصر.

تشكل مقالتي هذه وبحدها الأدنى مشروع ترتيب أرجو أن يجلب بعض التنظيم إلى الارتباك الأكاديمي الحالي.

العلمنة

تمتلك قصة العلمنة تاريخاً طويلاً ومشرفاً في علم الاجتماع ـ كما هو الحال في جميع الحياة الثقافية الغربية الحديثة. اشتهر كل من كومت (1854) وماركس (2002) وفيبر (1920/1905) وفرويد (1927) بأنهم قالوا بأن العصور السابقة كانت أكثر تديناً مما سيكون المستقبل عليه. كان لكل واحد منهم بالطبع أسبابه الخاصة والمختلفة عن الآخرين التي بنى عليها هذا الاستنتاج، فذريعة ماركس كانت أن الدين يساعد الفقراء على تحمل ألم القمع الذي يتعرضون له، وكأنه مخدر أو «أفيون» لن يعود الناس بحاجة إليه في المجتمع المستقبلي الخالي من الطبقات الاجتماعية. أما فيبر فقال أنّ المُثل التي حفزت المصلحين البروتستنتيين الأوائل فقدت محتواها الديني ولكنها ظلت موجودة كـ «قفص حديدي»[1] من قمع النفس العقلي الذي يجبر الناس على العمل بجد في مهنهم دون أمل في «أجر» أسمى (أي أخروي). أما فرويد فقد قال ببساطة أن الدين مجرد وهم سيتلاشى مع نضوح الإنسانية.

مع أنّ فكرة أنّ «الدين لم يعد كما كان» هي بالأساس مبنية على تطورات أوروبية، إلاّ أنّ الحقائق التجريبية تدعمها إلى حد كبير حتى في الولايات المتحدة ـ تلك البلاد الأكثر تديناً بين البلدان المتقدمة! ـ فقد تراجعت العضوية في الكنيسة البروتستنتية الأساسية هناك إلى حد كبير منذ خمسينيات القرن الماضي، ولا تمتلك المؤسسات الدينية الأمريكية إلا مقداراً ضئيلاً من التأثير الذي كانت تتمتع به قبل قرنين من الزمن سواء في الحياة العامة أوْ حتى على الأعضاء المنتمين إليها، بحيث صرنا نرى تزايداً كبيراً في عدد الإنجيليين الأمريكيين الشباب الذين يختلفون بالرأي مع مواقف كنائسهم الأخلاقية (وإن كان هذا الخلاف لا يكون عادة حول كل الأمور)، والتزاوج بين متبعي الأديان المختلفة تزايد إلى حد كبير بين شتى الأطياف الدينية، لم يعد معظم اليهود يحضرون إلى معابدهم، وقد تناقص عدد المسيحيين الكاثوليكيين الذين يذهبون إلى الكنائس بنسبة الربع منذ عام 1965. وبشكل عام يلعب الدين دوراً أصغر في حياة الأمريكيين سواء العامة أو الخاصة (انظر روف ومكيني 1987؛ الدراسة التي سينشرها دافيدمان؛ غريلي 1990؛ مكنمارا 1992).

وقد شهدت أوروبا تراجعاً دينيّاً أكبر وأشد وطأة، ففي بريطانيا انخفض عدد البالغين المنتمين

[1]ـ استخدم فيبر المصطلح الألماني «stahlhartes Gehäuse»، أنظر بيتر بايهر (2001).

إلى طائفة دينية من 30 % من السكان إلى 14 % بين 1900 و1990؛ والحضور في الكنيسة في مدينة أبردين الإسكتلندية انخفض من 60 % من السكان سنة 1851 إلى 11 % سنة 1996. أما الحضور إلى الكنيسة أيام الأحد في البلاد الأوروبية الشمالية فقد انحدر إلى أقل من 2 % من السكان البالغين. أما على بعد نصف الكرة الأرضية فحضور الكنيسة في أستراليا لا يكاد يصل إلى 5 % بالنسبة إلى أتباع الكنيستين الأنجليكانية والمشيخية، مع أنها أعلى بين أتباع الطوائف الأخرى. عبر ستيف بروس عن (1999: 7-8) عن الوضع موخراً بقوله:

الطريق من الدين الذي تجسده الكاثدرائيات الأوروبية الكبرى إلى «الدين كتفضيل شخصي وخيار فردي» هو طريق من الكثير من الدين إلى القليل منه. لقد تراجع الدين في أوروبا والمجتمعات الاستيطانية التي تفرعت عنها بشكل كبير بين القرون الوسطى والقرن العشرين سواء في سلطتها أو في احترام الناس لها أو في رواجها بينهم.

هذه هي الرواية التي تكمن خلف وجهة النظر العلمانية، وخلاصتها أن الأديان التي كانت يوماً ما مركزية اجتماعيّاً أصبحت الآن مؤسسات تطوعية إلى حد كبير، وجزءاً متراجعاً من الحياة حتى الحياة الخاصة[1].

إذا أردت أن أذكر نموذجاً واضحاً على هذا فليس عليَّ إلا أن أنظر إلى عائلة زوجتي: فقد كان والدا أبيها مؤمنين بحرفية الكتاب المقدس، وكانا يعتقدان بـ«الاختطاف» ـ أي أنه في نهاية الزمان سيؤخذ المسيحيون الأتقياء جسديّاً إلى السّماء وسيخلفون العصاة خلفهم. ويروي لنا أبوها كيف أنه عاد إلى البيت مرة وهو ولد صغير ولم يجد أحداً فيه ـ وهو أمر لا يكاد يحصل في عائلة من المزارعين ـ فحسب أن «الاختطاف» قد حصل وأنه كان أحد أولئك الذين لم يخلصوا! كانت نتيجة تجربته هذه أنه وبعد بلوغه ترك هذه المجموعة الدينية وأصبح مشيخيّاً ليبراليّاً، واليوم نرى أن أولاده وأحفاده جميعهم علمانيون بل ويسخرون من «المؤمنين الحقيقيين» من ماضي عائلتهم!

ليس لدي المساحة كي استكشف الكثير حول هذه المسألة هنا، ولكن لقصة العلمنة نسخ عديدة. تشدد إحدى هذه النسخ على تشظي الحياة الاجتماعية بينما يقوم أفراد ومؤسسات بأدوار متخصصة وتتزايد في تخصصها بتولي مهام محددة كانت قبلاً تعد من واجبات الكنيسة. فحل مكتب الضمان الاجتماعي محل صندوق الفقراء، وعالم النفس محل المستشار الرعوي،

[1]ـ من الواضح أن هذه الرواية ترتكز على أوروبا، ولا يمكن لها مثلاً أن تنشأ في اليابان التي لعب فيها الدين دوراً اجتماعياً مختلفاً تمام الاختلاف عن الدور الذي لعبه في الغرب.

والمستشفيات محل مضايف المرضى التي تديرها الكنيسة. ورغم أن صندوق الفقراء والمستشار الرعوي والمؤسسات الكنسيّة والدينيّة لا تزال موجودة إلا أنّها لم تعد تهيمن على مجالات عملها بالكامل كما كان الأمر في الماضي (أنظر دوبلآيره 2002).

تشير نسخة أخرى إلى أن المجتمعات صغيرة الحجم قد فقدت قوتها أمام المنظمات كبيرة الحجم في كل مكان في العالم، وقد عانى الدين ـ الذي كثيراً ما كان يرتبط مع الحياة في المجتمعات المحلية ـ نتيجة تآكل هذه المجتمعات إذ لم يعد من الممكن للدين أن ينافس محطات التلفاز القومية والرياضة بمختلف أشكالها والسياسة وأشكال الترفيه العام الأخرى. سمى بريان ويلسون (1982: 154 وما بعدها) هذه الظاهرة: «التحول المجتمعي» (societalization) وزعم أنها تشكل توجها اجتماعيّاً مهمّاً.

وكذلك يوجد انحسار في الإيمان الديني الفردي، فالكثير ـ وربما معظم ـ أعضاء الكنائس الأمريكية السابقين لا يمكنهم حتى أن يلخصوا المبادئ الأساسية لتلك الكنائس، وقد أظهرت الأبحاث أن عدد الأمريكيين الذين يصفون أنفسهم بأنهم دون ديانة تضاعف عبر العقد الأخير من الزمن. ومع أن أندرو غريلي بيّن الفرق في الخيال الديني بين الكاثوليكيين والبروتستنتيين، إلا أنه تقريباً توجد مجموعة دينية تمتلك تجانساً في معتقدها، ولم يعد من السر أن ما يعظه رجال الدين من على منابرهم كثيراً ما لا يمت بصلة إلى ما يعتقده الناس المستمعين إليهم في دور العبادة (روف 1999؛ هوت وفيشر 2002؛ غريلي 1989).

بحسب ما تقوله رواية العلمنة التعددية من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى هذا الانحسار في الإيمان الديني، فالعالم الحديث يجمع بين الكثير من الناس الذين يحملون الكثير من وجهات النظر المختلفة بخلاف الأزمنة السابقة حيث كان الناس محاطين بأناس آخرين يحملون المعتقد نفسه مما يقلل من إمكانية أن يقوم أي فرد في التساؤل حول صحة معتقدات المجموع. تقول نسخة «التعددية المتزايدة» من رواية العلمانية أنّ الأديان قد أصبحت مهددة نتيجة وجود وجهات نظر متغايرة حول العالم (بيرغر، 1969) وتقترح أنه بما أنّ وجهات النظر حول العالم هذه تتعايش وتتنافس مع بعضها بعضاً كبدائل قابلة للتصديق لبعضها بعضاً فهذا يقلل من مصداقية المجموع.

التغاير البنيوي والتحول المجتمعي والخصخصة وانحسار المعتقد هي أربع نسخ من نسخ كثيرة لرواية العلمنة، وجميع هذه النسخ تتنبأ أن نجم الدين سيخبو مع مرور الزمن.

تصاعد «الأصوليات»

لكن هذه ليست القصة الوحيدة التي تتحدث إلينا حول التغير الديني، فقد تحدت أحداث 11 أيلول 2001 الروايات العلمانية وبأشكال في غاية البساطة والأولية. فالإرهابيون الذين نفذوا هذه الهجمات مثلاً لم يكونوا مجرد سذج غير متعلمين يدافعون عن توجهات دينية قديمة (يورغنماير، 2001)، بل كانوا متشددين على درجة جيدة من التعليم، وكانوا يرون أنفسهم كمجاهدين في حرب مقدسة سترتقي بالإسلام إلى حقبة جديدة. يمكننا أن نقول الشيء ذاته عن منفذي الهجمات من الفلسطينيين، وكذلك عن المستوطنين اليهود شديدي التطرف الذين يحملون العقلية ذاتها وكذلك ينطبق الأمر على المسيحيين اليمينيين الأمريكيين المنتمين إلى الطبقة الوسطى. لم تتوقع الرواية العلمانية نشأة أي من هذه الصحوات الدينية التي تنطلق جميعها من سلوكيات وعقليات متشابهة.

دعونا نتأمل مثلاً في حالة صديقي لوك، وهو مسيحي تبشيري أصولي يكاد يكون مثالاً كاملاً على التطرف المعاصر لهذا التوجه الديني. ومع أنه طبيب على درجة ممتازة من التعليم إلا أنه يكاد لا يرى العالم إلا بعدسة الكتاب المقدس، فهو لا يرى أن له أي مهمة في الحياة إلا نشر تعاليم الإنجيل، بالطبع فهو لا يفعل هذا بالقوة بل بالحوار الهادئ، ولكن بالإضافة إلى حديثه التبشيري مع أمريكيين آخرين فهو يذهب إلى غواتيمالا كل سنة ليقدم العناية الصحية المجانية وينشر كلمة الإله فيها.

رغم أن لوك صاحب شخصية منفتحة وجذابة إلا أنه يحمل بعض الآراء المتشددة، مثل اعتقاده بأن كلمات الكتاب المقدس بحرفيتها كلها صحيحة، وتتضمن نتائج معتقداته قيامه بتعليم أولاده الثمانية في البيت حتى لا يختلطوا مع المجتمع المدنس بالخطايا الذي يعيشون فيه، وقد تقاسم هو وزوجته الأدوار في المنزل بطريقة في غاية التقليدية وشعرا بسعادة غامرة حين قررت ابنتاهما الكبرى فعل الشيء ذاته حين تزوجت وهي لا تزال صغيرة في السن. يعتقد لوك أن الأديان في اتجاهات مؤسساتها العامة لينة زيادة عن اللزوم وأنها أضاعت البوصلة في عالم الإغراءات والبلايا المعاصر. وفوق كل شيء آخر فلوك يرى أن الخلاص لا يأتي إلا من خلال علاقة شخصية مع يسوع المسيح، فهو قلق على خلاص الآخرين ولكنه واثق تمام الثقة من خلاصه الشخصي.

لوك ليس وحده في الحياة الأمريكية، فقد أصبح التبشيريون المنتمون إلى الطبقة الوسطى أسرع مجموعة دينية من حيث نموها في المشهد الأمريكي عبر العقود الأخيرة الماضية (كيلي 1972)، وبخلاف الأصولية الدينية التي شهدتها عشرينيات القرن الماضي، هذه المجموعة ليست مجرد

ظاهرة منحصرة في المناطق النائية من البلاد، فهؤلاء الأصوليون الجدد يعانقون التعليم الحديث ولكن تحت ظروف مسيطر عليها بعناية، ويستخدمون وسائل الإعلام العصرية لنشر رسالتهم، ويرون أنفسهم على أنهم سور حماية أمام عالم ضل صراط الصواب، ويهدفون ـ وكل واحد يسعى لهذا الهدف بطريقته ـ إلى تصحيح مسار العالم.

أما الأصوليون المسيحيون الأفريقيون فلا يختلفون كثيراً، وعادة ما ينجذب بعض أفضل الناس تعليماً في القارة إلى هذه الجماعات «المحافظة» دينيّاً، وعادة ما يؤمنون بالأشياء عينها التي تقول الرواية العلمانية أنها أبعد الأشياء تصديقاً عن عالمنا المعاصر بما في ذلك كلمات الكتاب المقدس بحرفيتها واليوم الآخر القادم و «الاختطاف» الذي أشرنا إليه لاحقاً بالإضافة إلى تجربة الروح القدس بطريقة مباشرة (جينكينز، 2002). أما اليهود شديدو التطرف و «الأصوليون» الإسلاميون فلا يقلون جدية عن نظرائهم المسيحيين في تعاملهم مع نصوصهم الدينية الأساسية، وفي الواقع تصر الفئتان على أن القانون الديني هو الذي ينبغي أن يحكم سائر أوجه الحياة اليومية، وليس فقط حياتهم هم اليومية بل حياة الآخرين أيضاً. ولكن المنتمين إلى هذه الفئات أبعد ما يكونون عن كونهم غير متعلمين، ولكنهم رفضوا في الواقع الأدوار التي تفرضها الحداثة عليهم واختاروا هويات أصولية متشددة لأنفسهم بدلاً من ذلك.

إن الرواية التي قصصتها هنا، أو قصة كون الأديان قد أصبحت أكثر أصولية في الواقع، هي الرواية الشائعة بين الصحافيين وعلماء السياسة، ولكنها لم تلق الرواج ذاته بين علماء الاجتماع أو الباحثين في الدراسات الدينية، ويعود هذا لسببين على الأقل: الأول هو أننا لا يمكن لنا أن نقول عن كل هذه الجماعات أنّها أصولية، على الأقل بالمعنى المتعارف عليه (أنظر مارتي وآبلبي، 1991)، فالأصوليون الحقيقيون يتبعون «الأصول»، أي وجهة نظر لاهوتية بروتستانتية تركز على حرفية الكتاب المقدس والاختطاف إلخ، وعلى هذا الأساس لا يمكننا أن نعتبر أي مسلم أو هندوسي بأنه «أصولي». أما السبب الثاني فهو أن هذه الرواية تزج بمجموعات غير متسقة ولا متوافقة تحت عنوان عريض واحد يستر الحقائق أكثر من كونه يكشفها، فالناس المنتمون إلى هذه الجماعات أصحاب أغراض شتى: البعض يسعى إلى خلاص شخصي من خلال الانضباط الديني، والبعض يسعى نحو دين يصحح انضباط المجتمع ويزيل عنه رزاياه. ومع أن الكثير من هؤلاء الذين يصفون أنفسهم بأنهم محافظون يدعون إلى العودة إلى «أيام زمان الجميلة» حيث كان من المفروض أن الدين يقدم الدفة المتينة التي تشق عباب عواصف الحياة، إلا أنهم لا يجدون أي مشكلة في استخدام أحدث أنواع التكنولوجيا للدعوة إلى رسالتهم.

ما يوحد كل هذه التوجهات سواء كانت مسيحية أم تنتمي إلى ديانة أخرى، وسواء كانت شخصية أم ناشطة اجتماعيّاً هو طائفية كل واحدة منه، فجميع هؤلاء الناس يقعون ضمن حدود التعريف الكلاسيكي للطائفيين: الناس الذين يرفضون «العالم» بما أنّه شرٌّ ويعتقدون أن ديانتهم هي الممر الوحيد إلى الحقيقة. لقد أخبرتنا الرواية العلمانية أن هذا النوع من التدين سيختفي مع انتشار مجتمعات متمدنة ذات تمييز وظيفي واضح، وتستمد قصة «طلوع الأصولية» مصداقيتها من حقيقة كون هذا النوع من التدين لم يتلاشَ أبداً، بل على العكس: لقد أصبح الطائفيون المعاصرون ناشطين سياسيّاً وعلى أكثر من قارة في كرتنا الأرضية، وقد انتقل رفضهم «للعالم» من الانسحاب والتقوقع على النفس إلى الهجوم السياسي الذي يفترض أنه يهدف إلى الإصلاح الاجتماعي.

لذلك يمكننا أن نعيدَ تسمية قصتنا هذه: «صعود الطائفية المسيسة» ونَقُصَّها على النحو التالي: أولاً: تعترف هذه القصة بالميول العلمانية التي تحملها الحداثة، ولكنها تقول أيضاً أن هذه الميول لا تؤثر إلا على أقلية من الناس في العالم، وخاصة الطبقة المثقفة اليسارية الليبرالية التي (يتوهم الطائفيون أنها) تسيطر على مفاصل السلطة في الغرب. تقول القصة أن الطائفية المسيسة تنشأ في مكانين: حيث تخل الحداثة بوسائل الحياة التقليدية لمجتمع ما إذ تبرز هذه الطائفية كحركة تعيد لأصول هذه الحياة التقليدية حركتها مقدمة للناس هويات جديدة يجابهون بها ظروفهم المتغيرة. إن التحول إلى «أصولي» (أو خمسيني (Penkecostal) أو يهودي شديد التطرف أو مسلم متشدد) يتيح المجال أمام الفرد كي يعبر عن معارضته للتغير الاجتماعي مع الحفاظ على قدرته على إيجاد نوع من التكيف مع ذلك التغير. لقد تعرف علماء الأنثروبولوجيا على حركات إعادة الحيوية هذه منذ زمن بعيد (والاس 1956، 1970)؛ ولكن النسخ الجديدة من هذه الحركات أوضح من أن تخبأ في هوامش المجتمع.

تتحدث القصة أيضاً عن الأصل الثاني، وهو الذي يركز على الجانب الشخصي بدلاً من الاجتماعي، ويبدأ من استبصار دوركهايم لحقيقة كون المجتمع الحديث لديه قوانين مختلفة في النوع وأقل في الكم من المجتمع القديم التقليدي. إنّ ما يجمع الأصوليون في شتى أطيافهم هو تقديسهم للقوانين، بدءاً من الحظر الذي تفرضه الكنيسة المعمدانية على الرقص إلى القواعد الدينية اليهودية حول ما يجوز أكله وما لا يجوز إلى الشريعة الإسلامية بتفاصيلها المعقدة. من حيث وجهة النظر هذه فمن أدوار هؤلاء الأصوليون هو كونهم حواجز أمام الانحلال الأخلاقي، وهم يوفرون القوانين لأناس لا يشعرون بالارتياح في ظل غيابها. يتطابق هذا مع حالة صديقي لوك، وهو أمر لا يتردد أبداً بالاعتراف به، فهو يقول أن إيمانه يقويه من حيث ما يمنعه من القيام به بقدر ما يقويه من حيث ما يعده به من خلاص.

إذن فقصة صعود الطائفية المسيسة مرتبطة مع العمليات الاجتماعية الكامنة خلف الحداثة وبالدرجة نفسها هي مرتبطة بالرواية العلمانية. وبينما يمكننا قراءة القصة العلمانية بأنها تراجع الدين كنتيجة لتزايد تقسيم العمل الذي تقتضيه الحداثة وتركيزها على القومي بدلاً من المحلي وتركيزها على الفرد وكذلك إصرارها على التعددية، يمكننا أن نقرأ قصة صعود الطائفية على أنها صعود ردة على تدمير الحداثة لطرق الحياة التقليدية وطبيعة العالم الحديث الخاوية من القوانين. إن جوهر القصة يقول أنّ الدين الطائفي يتعلق بالهوية ويقدم أرضاً صلبةً بالنسبة إلى الأشخاص الذين لا يثقون بالعالم الحديث ويرون أنه متجه نحو الجنون.

إعادة الترتيب الديني

لقد وصفت الروايتان السابقتان حالتين متناقضتين من انحسار دور الدين وتصاعده، أما قصتنا الثالثة فتتحدث عن تغيير الدين لشكله، فتزعم أنه وبالرغم من أن دور الدين يضعف على المستوى الوطني إلا أنه أهم من أي وقت مضى على المستوى المحلي، وينطبق هذا السيناريو بشكل خاص على الولايات المتحدة التي لطالما ركز مواطنوها حياتهم الدينية ضمن رعيات محلية بدلاً من كنيسة موحدة مؤسساتية. إذن تخبرنا هذه الرواية عن قصة إعادة ترتيب ديني، وهي قصة ذات مصداقية في المشهد الأمريكي لا تقل عن نظيرتها حول الانحسار الديني في المشهد الأوروبي.

أشار ستيف وورنر إلى أنّ أوروبا ظلت تقليديّاً منطقة مؤلفة من قرى تسيطر على كل واحدة منها كنيسة موحدة كانت هي النقطة المركزية التي تنطلق منها كل من الحياة الدينية والثورات الدينية. أما الولايات المتحدة وبخلاف ذلك فقد حوت ولزمن طويل أكثر من كنيسة واحدة لا يمكن لأي منها أن تحكم سيطرتها على المستوى المحلي ناهيك عن المستوى الوطني. بالإضافة إلى ذلك فقد كانت هذه الكنائس تنتظم عادة كرعيات محلية، وإذا استثنينا أوائل السنوات الاستيطانية في البلاد فلم يكن للولايات المتحدة كنيسة رسمية للدولة قط مما جعل الدين أمراً اختياريّاً، فانضم الأمريكيون إلى كنائس متعددة وتركوها للأسباب الشخصية المتعددة التي تجعل الناس يفعلون أي شيء آخر، وبالدرجة الأولى كانت الخيارات تعتمد على قدرة الرعية المحلية على تلبية الاحتياجات الدينية (وارنر 1993، 1997).

الأمر ذاته صحيح اليوم، فالأمريكيون ينضمون إلى جماعات دينية ليس على أساس ولاء لطائفة معنية بل كنوع من الارتباط مع رعية محلية. لا يتعلق التوصل إلى «التجمع الديني الصحيح» بمطابقة المنطلقات اللاهوتية التي تدين بها المجموعة مع معتقدات الفرد الشخصية، بل تتعلق

بالعثور على تجمع ديني يجد الفرد الأنماط الاجتماعية التي يتبعها ملائمة له. «تسوق الكنائس» من الممارسات الشائعة حين ينتقل الناس إلى بلدة جديدة، بل كثيراً ما تجد الكنائس في المدينة التي أقيم فيها تقدم كتيبات تبين أفضل مزاياها، وعادة ما تكون المعاملة الودية في مقدمة هذه المزايا، أما المبادئ اللاهوتية فإذا ظهرت في هذه الكتيبات أصلاً فإنها تظهر في مكان بعد الودية بكثير.

تتزايد أهمية هذه الرعيات في الحياة الدينية الأمريكية، وتناقص الانتماء إلى الطوائف الكبيرة يحمل من خلفه زيادة الانتماء إلى الرعيات المستقلة بمختلف أحجامها، والتي لا تفتأ عن اجتذاب المزيد من الأتباع. تتفاوت أعداد أتباع هذه المجتمعات بين عدة عائلات وكنائس عملاقة تضم آلاف الأتباع وعادة لا ترتبط مع المؤسسات الدينية الوطنية، بدلاً من ذلك ترحب هذه التجمعات بكل من يأتي إليها وتقلل من أهمية تميز معتقداتها اللاهوتية وتركز على تقديم مجتمع دافئ ودود.

يتخذ المجتمع أشكالاً كثيرة كما أظهر علماء الإثنوغرافيا المهتمين بالتجمعات الدينية مؤخراً (مثل آمرمان 1987؛ دافي 1995؛ تويد 1997؛ وارنر، 1988). بعض علماء الإثنوغرافيا هؤلاء ركزوا على المهاجرين وبينوا كيف أن التجمعات الدينية تعطي المهاجرين رابطاً مع بلادهم السابقة وفي الوقت ذاته موطأ قدم في أمريكا (إيباو وشافيتز 2000؛ وارنو وويتنر 1998). فقد قام المهاجرون الفيتناميون في هيوستون، تكساس، مثلاً ببناء معبد بوذي ضخم يلعب دور مركز ديني واجتماعي للوافدين الجدد. تحتوي مدينة سانت أنطونيو، تكساس، التي أعيش فيها مراكز شبيهة بذلك للمهاجرين من لبنان ومصر وروسيا والمكسيك والهند والصين وهكذا دواليك. كذلك توجد تجمعات دينية إثنية لمهاجرين أقدم من اليونان وبولندا والتشيك على سبيل المثال لا الحصر.

إذا كانت رواية إعادة الترتيب صحيحة فلن ينطبق هذا على ديانات الفئات المهاجرة فحسب، بل على الديانات في أمريكا عموماً. ما السبب الذي قد يجعل المحلية الدينية تحمل هذه الأهمية اليوم؟ تنظر الرواية العلمانية إلى اتجاهات اجتماعية كبرى لتتنبأ بمستقبل الدين، ولكن ماذا يمكن لرواية إعادة الترتيب أن ترى؟ حتى اللحظة لم تقم مجموعة من الباحين بمعالجة تفاصيل هذا، ولكن إليكم رواية واحدة ممكنة حول ما يجري.

كان أحد التغيرات الاجتماعية التي شهدها القرن الماضي هو نمو المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية ذات الحجم الضخم والتي تلعب أدواراً متزايدة الأهمية في حياة الفرد، وأطلق على هذه الظاهرة أسماء متعددة مثل «المجتمع الجماعي» و«التحول المجتمعي» و«العالم المعولم الجديد»، وقد وسع هذا النظام الاجتماعي حيِّز وصول الحكومات والمؤسسات الصناعية الكبرى

والشركات التجارية وكذلك حدَّت من شعور الأفراد بقدرتهم على التحكم بمصائرهم، وكانت النتيجة هي انسحاب الأفراد نحو عوائلهم وأصدقائهم كمصدر للدعم والهوية: أي الرجوع إلى «البيئة المحلية» كملجإ وخاصة في أوقات المتاعب، ويقف التجمع الديني بجانب العائلة ليوفر الدعم الشخصي والروابط الاجتماعية الحميمة ـ أي كمركز للعاطفة الدينية إذا ما استخدمنا مفهوم دانييل هيرفيو ـ ليجير (تشامبيون وهيرفيو ـ ليجير، 1990). إن نمو المجتمع الجماعي يجعل هذه الروابط الشخصية في غاية الأهمية ولذلك يصبح الدين في تجليه المحلي مهماً بشكل متزايد على المستوى الاجتماعي.

رغم أن تفسير علم الاجتماع لإعادة الترتيب الديني يظل نظريّاً ولكنه يدعم بعض «نسخ» الرواية العلمانية، وكذلك فهو يتعارض مع نسخ أخرى، إذ يمكن له أن يتوافق بسهولة مع مسائل التمايز المؤسساتي والخصخصة بما أن هذه العمليات الاجتماعية تكمن خلف التطور الاجتماعي الجماعي. لكنها لا تستنتج أن ازدياد التحول المجتمعي تؤدي بالضرورة إلى تراجع دور الدين بل على العكس تماماً، فالمحلي يصبح في هذا السياق أشد أهمية بينما تتنامى المؤسسات الضخمة، وهذا التفسير لا يفترض أن نمو المجتمعات الجماعية يقلل من الإيمان الديني لأنه لا يرى أن الإيمان من الركائز الأساسية لقيام حياة تجمعية دينية. هذه الرواية تقول أنّ الانتماء الديني يلعب دوراً أهم بكثير في فهم الاتجاهات الحالية.

الفردية الدينية

تتحدث الرواية الرابعة أيضاً عن إعادة هيكلية دينية، ولكن ليس من مستوى تنظيمي ومؤسساتي معين إلى مستوى آخر، بل تتحدث هذه القصة عن انزياح جوهري في مركز الدين من المنظمات والمؤسسات إلى الأفراد. أسمي أنا هذه القصة: الفردية الدينية، وتخبرنا أن الأفراد الآن ينتقون من بين الخيارات الدينية المتعددة ويشكلون لأنفسهم حياة دينية «مصنوعة حسب الطلب» بدلاً من اختيار رزمة من المعتقدات صاغتها هرمية روحية تنتمي إلى ديانة معينة.

تخبرنا هذه القصة أنه في الماضي كانت الأديان ترتكز على مؤسسات رسمية مثل الكنائس والمعابد والمساجد إلخ وأن انتماء الناس إلى أي من هذه المؤسسات معروف من خلال معتقدات كل واحد منهم وتصرفاته، فمثلاً كان من الممكن لك أن تتوقع من الكاثوليكي أن يؤمن بالثالوث المقدس ويحضر القداس ويعظم القديسين ويأكل السمك أيام الجمعة؛ كما كان من الممكن لك أن تتوقع من المعمداني المحافظ أن يقرأ الإنجيل يومياً وأن يصلي بطريقة معينة ويؤمن بالخلاص

الشخصي ويتجنب الرقص وشرب الخمر. وما يعنيه هذا هو أنه كان من الممكن لك أن تجد مطابقة جيدة بين موقف الكنيسة الرسمي والأنماط السلوكية التي يتبعها الأفراد المنتمون إليها.

لكن الحاضر الديني بحسب توصيف هذه الرواية مختلف تمام الاختلاف، فقد تنامى التنوع الديني وليس فقط بين الكنائس بل أيضاً ضمن الكنائس، وبعد أن كان الأفراد يتقبلون ما يخبره به قادتهم يوماً ما نراهم اليوم يطالبون بحق تقرير صحة الأشياء من عدمها بأنفسهم، ويتضمن هذا المعتقدات الجوهرية كما يتضمن الفروع التفصيلية، ولا يشعر الكثير من هؤلاء الأفراد بأن عليهم تغيير مجتمعاتهم الدينية إذا تغيرت وجهات نظرهم الدينية.

يدعم مقدار كبير من الأدلة صحة هذه القصة، فالأفراد اليوم لم يعودوا يؤمنون بكل شيء يخبرهم به قادة كنيستهم ليس هذا فحسب، ولكن ظهر تنوع كبير في المعتقدات والممارسات الدينية ضمن عدد كبير من الكنائس كانت ستعتبر في الماضي ضرباً من الهرطقة. من الأمثلة على ذلك الدراسة التي أجرتها جودي ديفي (1995) على مجموعة نسائية مشيخِيَّة تدرس الكتاب المقدس، في هذه الدراسة وجدت ديفي أن النساء اللاتي قابلتهن يحملن الكثير من المعتقدات التي تتعارض تمام التعارض مع عقائد طائفتهم الجوهرية، ولكن النسوة في المجموعة وجدن هذه المعتقدات ذات معنى عميق بل ومركزي بالنسبة إلى معتقداتهم الدينية الشخصية. كما أنهن ساندن استقلالية بعضهن بعضاً الدينية، بل حتى رجال الكهنوت في الكنيسة التي انتمين إليها كانوا يدعمون هذه النزعة الدينية التوفيقية لديهن، سائلين إياهن أن يربطن المعاني الدينية الفردية التي توصلن إليها مع التقليد المشيخي بدلاً من القبول الأعمى لما يقدمه ذلك التقليد. أما دراسة ميريديث مغواير (1988) حول الشفاء غير الطبي فقد وجدت نزعة دينية توفيقية مشاهدة كما وجدتها أنا أيضاً في دراستي غير المنشورة حول الرعية الدينية الأسقفية. كذلك سجل كلارك روف (1983) هذه النزعة التوفيقية بين جيل الأمريكيين الذين ولدوا بعد الحرب العالمية الثانية، قائلاً بأنه من الأفضل اعتبار معظم مواليد ذلك الجيل كـ «ساعين خلف الدين»، أي أنهم يسعون خلف حياة روحية ثرية بدلاً من حياة دينية تعرفها طوائف معينة أو رعياتها. وقد وجدت دراسات أخرى أنماطاً مشابهة في بلاد أخرى.

لكن حالة الكاثوليكيين الأمريكيين مختلفة بعض الشيء، وقد أرجع أندرو غريلي التراجع الكبير الذي شهده الحضور في الكنائس والمساهمات المالية بينهم في منتصف سبعينيات القرن الماضي إلى اعتراض عامتهم على موقف الفاتيكان المتشدد من وسائل منع الحمل، ولكن بالرغم

من ذلك وكما يقول غريلي يظل الكاثوليكيون مخلصين لدينهم، ولكنهم فقط لا يحبذون الطريقة التي تقوم فيها هرمية ذلك الدين بتعريفه لهم (غريلي وماكمانوس 1987). كذلك فالفضائح الأخيرة التي وقع فيها أعضاء في الإكليروس سرعت هذا التوجه إذ وضعت هرمية الإكليروس وجهاً لوجه مع عموم الأتباع، وقد ذهب الناشطون الاجتماعيون الكاثوليكيون الذين درستهم إلى أبعد من هذا في تعريف عقيدتهم، فقد قال أشدهم راديكالية أنهم هم ـ وليس هرمية الإكليروس ـ من يحمل الإرث الكاثوليكي الحقيقي (سبيكارد 2003؛ مغواير وسبيكارد 2003).

ترى رواية الفردية الدينية أن التطورات في كل من الكنيستين البروتستنتية والكاثوليكية أمثلة على استقلالية المؤمنين المتدينين المتزايدة، فلم يعد الدين الفردي يعكس رزمة من المعتقدات والممارسات التي تعرفها المؤسسة الدينية، بل يبني الأفراد معتقداتهم من عناصر كثيرة ومتباينة قد لا تكون محدودة بتراث ديني واحد. تقترح نانسي آمرمان (1997) أن هذا الجهد لبناء حياة ذات معنى روحي عميق هو جزء من حالة ما بعد الحداثة: أي أنها جانب مركزي من تشكيل الفردية في زمننا المعاصر، ولهذا فالفردية الدينية هي النتيجة الطبيعية لما ذكرناه.

ليست هذه ظاهرة أمريكية فحسب، وجد هامبيرغ (1992) وريس (1994) أنماطاً مشابهة في البلدان الإسكندنافية وكذلك فعل هيرفيوـ ليجير (1986) في فرنسا، وقد أظهر هيرفيو ـ ليجير بالفعل كيف أن الأفراد لم يعودوا يشعرون بالحاجة كي يكيفوا أنفسهم مع الكنائس القائمة، بل يمارسون بدلاً من ذلك «تديناً بالهوية» لا تهم فيها العقائد المتبناة مؤسساتيّاً كثيراً بحياة الأفراد. وخلاصة الأمر أن الكثير من الأدلة تدعم صحة هذه الرواية كما تدعم أدلة أخرى كثيرة صحة الراويات الأخرى التي ناقشتها.

ولكن توجد بعض المشاكل في هذه القصة، فهي تقدم على أنها صورة عامة للتغير الديني، والأهم من ذلك أن تصويرها للماضي الغربي غير دقيق، فليس من الصحيح أنه وفي زمان ما كان الناس يتقبلون آراء قادتهم الدينيين وكأنها آراؤهم الشخصية، فقد لاحظت ميريديث مغواير (2000، دراسة ستصدر قريباً) أنه وحتى قبل إصلاحات القرنين السادس والسابع عشر كان المعتقد الشخصي المسيحي في أوروبا مبنيّاً إلى حد كبير على نزعة توفيقية، وقد كان أمام الأفراد لائحة كبيرة من الممارسات الدينية اليومية التي كان بإمكانهم قبولها أو رفضها، عدد كبير من القديسين الذين كان يمكنهم أن يختاروا الاحتفال بهم أو يهملوهم، وقد ركزت نظرة كل من النخب والعوام على الممارسات الشعائرية بدلاً من المعتقدات التقليدية، وطالما التزم الأفراد ببعض الممارسات

والشعائر الأساسية مثل التعميد وفرائض أيام الأسبوع المقدس فقد كان أمامهم الكثير من الخيارات بالنسبة لما يمكنهم فعله في واجباتهم الدينية. وقد كان المسيحيون قبل الإصلاح الديني كثيري الشبه بالهندوس والبوذيين في جنوب آسيا من حيث سعة الآفاق التي يمكن أن تعطى للأفراد ليصنعوا حياتاً ذات معنى بالنسبة إليهم.

من هذه الزاوية يمكننا إعادة صياغة رواية «الفردية الدينية» بعض الشيء، فلربما لم تكن الفردية الدينية النتيجة الطبيعية للحداثة الجديدة كما زعم بعض المراقبين مثل توماس لوكمان (1967)، بل لربما لم يحصل شيء إلا أن عاد التوازن إلى التوفيقية الدينية والتسامح العقائدي بعد أن كان التركيز على المركزية الدينية والحدود الضيقة التي فرضتها عملية الإصلاحات الدينية.

على جميع الأحوال فرواية النزعة التفردية الدينية تعكس إلى حد ما يحصل للدين في العالم الحديث، وكما هو الحال في روايات العلمانية والأصولية وإعادة الترتيب فهي تصف قطعة مما يحصل وتركز على حقائق لا تتنبه إليها القصص الأخرى لكن لا تقدم أي من هذه القصص إجابات تامة وكاملة عن السؤالين الجوهريين: «ما الذي يحدث للدين اليوم؟» و«كيف سيكون الدين خلال السنوات القادمة؟»

جانب العرض من الأسواق الدينية

أما الرواية الدينية الخامسة فتزعم أنها تجيب عن الأسئلة بشكل كامل مع تقديم نظرية عامة حول كيفية عمل الدين في جميع الأزمنة والأمكنة. تبدأ هذه الرواية من فكرة مفادها أن الكنائس والمؤسسات الدينية غير موجودة بمعزل عن المجتمع، بل هي تتنافس على «زبائن» في «أسواق دينية»، وقد تتألف هذه الأسواق من مئات من «المؤسسات التجارية» المتنافسة ـ أي كنائس صغيرة تحاول أن تجتذب أكبر عدد من الأتباع، أو قد تتألف من كنيسة واحدة أو عدد قليل جداً من الكنائس الكبيرة التي تحمل احتكاراً على الحياة الدينية. تفترض هذه القصة أن «الطلب» على «السلع الدينية» موجود وثابت دائماً، وأن ديناميكيات الحياة الدينية هي مجرد حالة خاصة من ديناميكيات جميع أنواع سلوكيات السوق، وإذا كان أحد ما عنده بعض المعرفة بصفات «المؤسسات التجارية» الدينية وبنية السوق الديني الموجود فسيكون قادراً على التكهن بأي مستقبل ديني محدد ذي معنى.

كان أبرز من طبق هذه الطريقة تاريخيّاً هما روجر فينكه وروودني ستارك في كتابهما «صنع الكنائس في أمريكا 1776 ـ 1990» (1992) (The Churching of America) حيث استخدم المؤلفان إحصائيات الانتماء إلى الكنائس بشكل مبدع وتتبعا نشأة وسقوط عدة طوائف بروتستنتية

أمريكية عبر القرنين الماضيين. بخلاف أوروبا التي تمتلك تاريخاً طويلاً من الكنائس المدعومة من الدولة ظلت الولايات المتحدة «سوقاً حُرَّةً» للدين نسبيّاً، فالكنائس والمؤسسات القادرة على اجتذاب أتباع تزدهر أما التي تعجز عن ذلك فتضمحل وتتلاشى. وضع فينكه وستارك جدولاً يسجل نمو عدة كنائس مثل الجماعاتية والمنهجية والمعمدانية وطوائف أخرى ومن بعد ذلك تراجعها وانحسارها ـ ازدياد «حصة السوق» التي تنالها كل كنيسة مع استغلالها «لفتحة في السوق» ومن بعد ذلك تراجعها إذ تحرر مبادئها اللاهوتية لتتوافق مع العالم. إن القصة من وجهة نظر المجموعات التي تقوم بـ«العرض» بسيطة نسبيّاً: الكنائس «الناجحة» (أي التي يتنامى عدد أتباعها) هي التي تركز اهتمامها بالآخرة وتدعو إلى «الديانة القديمة»، ثم تضمحل الكنائس إذ تحاول «الترقي في السوق» من خلال دعوة النخب الليبرالية بدلاً من الجماهير المحافظة. الاحتكار الديني يقلل المشاركة الدينية لأن رجال الدين عندها لا يعتمدون على «بيع منتجهم» لتحصيل لقمة عيشهم، وهذا يفسر الانحسار الديني في أوروبا، فلطالما هيمنت كنيسة الدولة على أسواق أوروبا الدينية.

ماذا إذن توصي هذه الرواية القادة الدينيين الذين يريدون الحفاظ على قوة كنائسهم ومؤسساتهم؟ بحسب ما قاله ستار وفينكه (2000) فالخطوة الأولى هي إزالة الرقابة على السوق الديني والثاني هو التركيز على الغيبيات، فزوال الاحتكار الديني كما تقول هذه الرواية سيزيد من عدد المنتمين إلى الكنائس والحاضرين فيها بما أن عدداً أكبر من الناس سيجدون كنائس توفر لهم احتياجاتهم الخاصة. قد لا يود الجميع باتباع دين «ميتافيزيقي» ولكن بعض الناس يودون ذلك بكل تأكيد وهذه الشريحة وغيرها ستظل بعيدة عن الكنائس حتى يقدم لهم «السوق الديني» غير المقيد بالضوابط القدرة على الوصول إلى نوع العبادة التي يريدونها. ينطبق الشيء ذاته على متبعي الكتاب المقدس بحرفيته، والمتصوفة الروحانيين، والمتعقدين بالسحر (الويكا) ومحبي الطقوس والشعائر. يزيد «السوق الديني الحر» من عرض «المنتجات» الدينية وهذا بدوره يزيد «التجارة الدينية» بشكل عام. لكن وكما يقول فينكه وستارك معظم الناس يريدون «ديناً قديماً» يعدهم بالخلاص الأخروي ويقدم لهم إجابات مؤكدة حول مشاكلهم الدنيوية والروحية، ويزعم تحليلهما لتوجهات عضوية الكنيسة أنه يظهر تفضيلاً عابراً للثقافات، للأديات الغيبية الماورائية التي تقدم لمتبعيها رؤية عن «حياة أبعد من هذه الحياة»، وتوفر البيانات التاريخية بعض الدعم لهذه المزاعم، وكذلك فتنامي الطوائف التبشيرية والأصولية والخمسينية (بما في ذلك عدة حركات تجديد تتضمن مقداراً كبيراً من الكاريزما) بمقابل تراجع الانتماء إلى الكنيسة البروتستنتية الأمريكية الرئيسية كلها ظواهر تتماهى بشكل جيد مع هذا النمط.

ليس لدي الكثير من المساحة هنا لأقول المزيد عن هذه الرواية، ولكنها أثارت الكثير من الانتقادات المفحمة والطعن العنيف في صحتها (أنظر كارول (1996) ويونغ (1997) وسبيكارد (1998). لقيت هذه القصة البسيطة (وبساطتها هذه هي نقطة قوتها) شعبيةكبيرة بين علماء الاجتماع الشباب، ولكنها ولدت مفاهيم أكثر من كونها ولدت فهماً جوهريّاً لحقيقة الأمر، وربما كان سبب ذلك أن معظم الدعاة إليها لا يمتلكون الكثير من الخبرة في الثقافات الدولية، ولا يجب لأي قص للروايات الدينية أن يهمل هذه الخبرة.

الدين في سياق العولمة

لو كتبت هذه المقالة قبل بضع سنوات لتوقفت هنا، فالروايات الخمس السابقة جميعها راسخة الحضور في دوائر علماء الاجتماع، أما هذه الرواية السادسة فليست كذلك، وليس لأن دعاتها مغمورن بل لأنها لم تصبح قصة عن الحياة الدينية المعاصرة إلا قبل فترة وجيزة، وحتى الآن لم تتعد كونها موضوعاً أو مقاربة أو مجموعة عناصر يجب أخذها بالحسبان ولكن لا قصة تامة.

لقد صنع بيتر بايير في مجموعة من منشوراته الأخيرة (1998، 1994، 2003b، 2003a) قصة حول الدين في سياق العولمة، وخطوط هذه القصة العريضة تسير كالآتي: كان في قديم الزمان مجتمعات كثيرة ومختلفة في العالم، وكان كل مجتمع يتضمن مجموعته الخاصة من الممارسات؛ بعض هذه الممارسات ساعدت الناس على الأكل، بعضها الآخر رتبت العلاقة الاجتماعية، وبعضها الآخر تعاملت مع الشؤون التي يمكن لنا اليوم أن نسميها «دينية». لا يعني هذا أن كل هذه الشؤون كانت «دينية» بحد ذاتها أو في ذاتها، فكما قال بايير (2003a: 334): «إن المفهوم الحديث لما هو ديني... ناتج عن (إعادة) بناء تاريخي حديث نسبيّاً شديد الانتقائية وغير خال من الاعتباطية». يذكرنا بايير أن «الدين» في جوهره «مفهوم»، أو عنوان لتسمية مجموعات مختلفة من التصرفات والأفكار، إلخ، ومفاهيم كهذه ليست ثابتة بل يتغير معناها في الأزمنة والأمكنة المختلفة. فهي باختصار بنى اجتماعية والعملية التي ينبني بها «الدين» هي الخطوة الثانية من قصة بايير.

بحسب رواية بايير، بينما وسع الغرب هيمنته السياسية والاقتصادية إلى أجزاء أخرى من العالم، وهي العملية التي نسميها وباختصار: «الإمبريالية» أو الاستعمار، سرعان ما جاء العلماء الغربيون إلى تلك الأصقاع، فرأوا أشياء بدت لهم وكأنها تشبه الديانات المسيحية التي برزت بعد الإصلاح، وسموا هذه الأشياء «أديانا»، فعلى سبيل المثال بنى العلماء الغربيون هؤلاء مفهوم «الهندوسية» كممارسة دينية موحدة بين المجموعة الكبيرة من أنواع التعبد في المعابد في الهند. كما بنوا مفهوم

«الشامانية» كفكرة موحدة عابرة للثقافات يفهمون من خلالها الوسيلة التي تتفاعل بها الشعوب العشائرية مع عالم الأرواح. وقد حاول هؤلاء العلماء أن يبنوا وبالطريقة نفسها «ديناً» صينيّاً، ولكن الصينيين وبطريقتهم الفذة الفريدة ردوا الكرة إلى ملعب هؤلاء العلماء قائلين لهم أنّه ليس لديهم أيُّ «زونغ جياو» (حرفياً: طوائف اعتقادية)، وهي كانت نظرتهم إلى ما جلبه المبشرون الغربيون إليهم، والمفارقة هي أن ردة الفعل الصينية هذه رسخت تعريفاً عابراً للثقافات لـ«الدين» وهو مفهوم مبني على أديان الغرب، فكانت الصين الاستثناء الذي أثبت القاعدة.

بالإضافة إلى ذلك فقد افترض العلماء الغربيون وجود «محيط ديني» شمولي يمكن لجميع المجتمعات أن تستجيب له بطريقة ما، وقد رأوا أن هذا المحيط جوهري ـ لأن الديانة المسيحية زعمت أنها هي جوهر الحياة ـ وأن هذا المحيط متعال ـ لأن الديانة المسيحية زعمت أنها تتعالى على الحياة. وبسبب حروب الغرب الدينية وما أدت إليه في بلادهم أدخل الغرب الحرية الدينية في دساتير دولهم والدول التي استعمروها وحين خلف العالم العصر الاستعماري وراءَه أدخلت هذه الحرية إلى مختلف الوثائق الدولية: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وهكذا دواليك. وهكذا أصبحت النظرة إلى «الأديان» على أنها أكثر من منتج أوروبي بل على أنها من أساسيات الحياة التي لا يجب نكرانها. باختصار: مع أننا في يوم ما من الماضي كنا لا نملك تصوراً شموليّاً للدين، فقد أصبح لدينا واحداً الآن وهو نتيجة الإمبريالية السياسية والأيديولوجية الغربية، ولكنه استمر لفترة أطول من الأصل الذي انبثق منه، فالكل تقريبا اليوم يعتقد أن الدين جزء طبيعي من الوجود الإنساني.

تنطلق الخطوة الثالثة من قصة بايير من الموجات الارتدادية التي جاءت مع انحسار الإمبرايالية: الهجرات العالمية التي أصبحت من سمات العصر ما بعد الإمبريالي، وقد صار بإمكانك اليوم أن تجد نفسك جاراً لأي شخص من أي معتقد، فمجرد رحلة سيراً على الأقدام في شارع بريكستون في لندن ستضعك وجهاً بوجه مع أديان من شتى أرجاء العالم: مسلمون باكستانيون بجانب أتباع لحركة هاري كريشنا، ومسيحيون خمسينيون من نيجيريا بجانب يهود متشددين (سميث، 2000)[1]. ليست المسألة مجرد قدرة المرء على تغيير دينه عشرين مرة ضمن مسافة كيلومترين فقط إذا شاء ذلك، بل المسألة هي أن العولمة جمعت أناساً ما كان لهم أن يلتقوا بعضهم بعضاً في أي مرحلة سابقة

[1]ـ بإمكانك زيارة جولة سميث على موقع:

http://www.astoncharities.org.uk/research/religion/index.shtml

من التاريخ، كما أن وسائل الإعلام جعلت مسألة العيش سوية تتجاوز ضرورة التواجد جسديّاً في مكان ما، فجميعنا يشارك مساحات في العالم مع أناس قد يتعارضون معنا جملة وتفصيلاً وبوسائل كنا يوماً ما نعتقد أنها مستحيلة.

إن لهذا الأمر نتائجه بالطبع، وخاصة بما أن جميع هؤلاء الناس يعتقدون اليوم أن لديهم «أدياناً»، وجميعهم يعتقدون أنه من حقهم أن يكون لديهم هذه الأديان، وجيمعهم يعتقدون أن هذه الأديان هي بطريقة ما جوهرية في تشكيل هوياتهم، بل وينطبق هذا على الناس الذين لا يؤمنون بأي دين: من حقهم ألا يكون لديهم دين، وعدم وجود دين لديهم جوهري في تشكيل هوياتهم وهكذا دواليك.

يقول بايير أن هذه التعقيدات الثقافية تجعل الدين في غاية الأهمية في عالمنا المعاصر، فقد أصبح وكأنه مدفع طليق، وصار بإمكان الناس وبحسب الظروف والنزاعات المحلية أن يستغلوا المزاعم الدينية للشمول الاجتماعي والإقصاء الاجتماعي، وصار من الممكن توظيف الأديان لإحلال السلام أو لتأجيج الحرب، وبخلاف روايتي العلمنة وتصاعد الأصولية فرواية بايير حول العولمة تقول أننا يمكننا مثلاً أن نتكهن أن الدين سيظل مهمّاً وبالضبط لأن تعريفنا «للمحيط الديني» جعل الدين مصدراً أيديولوجيّاً مفتوحاً لكافة أنواع الاستخدامات.

إذاً ما كنا لنسأل بايير: «ماذا يحدث للدين؟» أعتقد أنه كان سيقول: «إنه يصبح فوضويّاً للغاية»، وسأكون مضطرّاً لأن أتفق معه.

أبعد من الروايات

أصل بهذا إلى نهاية مقالتي هذه، لدينا هنا ست قصص حول «ماذا يحصل للدين اليوم؟» وعن «ماذا سيحدث له في المستقبل؟»، والكثير من العمل الحالي في علم الاجتماع يدور حول واحدة من هذه القصص داعماً أو منتقداً أو مختبراً قدرتنا على تطبيق أيٍّ من هذه القصص على المشهد المعاصر. كل واحدة من هذه القصص لها صدقيتها بناء على الأدلة المتراكمة، وكل واحدة منها تبرز جانباً مختلفاً من الحياة الدينية. معظم علماء الاجتماع لا يلزمون أنفسهم بالكلية لواحدة من هذه القصص مع أن معظمهم أيضاً يفضل واحدة أو اثنتين من بينها على الأخريات، ولكن توجد من التعارضات بينها بحيث أن مجرد تقسيم الفروقات بينها لا يصنع لنا صورة واضحة عن حاضر الدين ومستقبله.

فماذا علينا أن نفعل إذن بشأن وجهات النظر التفسيرية المتعارضة هذه؟ هل هي علامة على كون علم الاجتماع «غير علمي» ـ أو «حالة ما قبل النموذج الفكري» التي لاحقها توماس كون في تاريخ العلوم الطبيعية قبل سنوات طويلة؟ لا أعتقد أنه يوجد جواب سهل لهذا السؤال. وبدلاً من التحدث عن النماذج الفكرية أعتقد أنه من المفيد أكثر لنا أن نتذكر أننا نتعامل مع روايات، والروايات مثل أي أقاصيص أخرى تقوم بأكثر من مجرد ترتيب البيانات التي يمكننا أن نراها، بل الأهم من ذلك أنها توجهنا إلى المستقبل، إلى «البيانات» التي لا يمكننا أن نراها.

لربما كان على علماء الأديان أن يتساءلوا: «وما هي نتائج التوجهات التي توصي بها كل من هذه القصص؟»

المراجع

1. Ammerman, Nancy T. 1987. Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World. New Brunswick,
2. NJ: Rutgers University Press.
3. Ammerman, Nancy T. 1997. Golden Rule Christianity. Lived Religion in the American Mainstream.
4. In Lived Religion in America. Toward a History of Practice, David D. Hall (ed.), 196–216. Princeton, NJ: Princeton University Press.
5. Baehr, Peter 2001. The «Iron Cage» and the «Shell as Hard as Steel», History and Theory 40:153–169.
6. Berger, Peter L. 1969. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. GardenCity, NY: Anchor/Doubleday.
7. Beyer, Peter 1994. Religion and Globalization. London: Sage.
8. Beyer, Peter 1998. The Modern Emergence of Religions and a Global System for Religion. International Sociology 13(2): 151–172.
9. Beyer, Peter 2003a. Constitutional Privilege and Constituting Pluralism. Religious Freedom in National, Global, and Legal Context. Journal for the Scientific Study of Religion 42(3): 333–339.

10. Beyer, Peter 2003b. Defining Religion in Cross-National Perspective. Identity and Difference in Official Conceptions. In Defining Religion. Investigating the Boundaries Between Sacred and Secular, Arthur L. Greil and David Bromley (eds.), 169–188. Religion and the Social Order, vol. 10.

11. Bruce, Steve 1999. Choice and Religion. A Critique of Rational Choice. Oxford: Oxford University Press.

12. Carroll, Michael P. 1996. Stark Realities and Androcentric/Eurocentric Bias in the Sociology of Religion. Sociology of Religion 57(3): 225–240.

13. Champion, Françoise and Danièle Hervieu-Léger 1990. De l'Emotion en Religion. Renouveaux et Traditions. Paris: Centurion.

14. Comte, Auguste 1854. The Positive Philosophy, translated and condensed, Harriet Martineau. New York: D. Appleton & Co.

15. Davidman, Lynn. Forthcoming. Most American Jews. Berkeley: University of California Press.

16. Davie, Jodie Shapiro 1995. Women in the Presence. Constructing Community and Seeking Spirituality in Mainline Protestantism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

17. Dobbelaere, Karel 2002. Secularization. An Analysis at Three Levels. Brussels: P.I.E. – Peter Lang.

18. Ebaugh, Helen Rose and Janet Chafetz (eds.) 2000. Religion and the New Immigrants. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

19. Finke, Roger and Rodney Stark, 1992. The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers

20. in Our Religious Economy. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

21. Freud, Sigmund 1927. The Future of an Illusion. New York: W.W. Norton & Company (1989).

22. Greeley, Andrew M. 1989. Protestant and Catholic Is the Analogical Imagination Extinct? American

23. Sociological Review 54 (August): 485–502.

24. Greeley, Andrew M. 1990. The Catholic Myth. The Behavior and Beliefs of American Catholics.

25. New York: Charles Scribner's Sons.

26. Greeley, Andrew M. and William E. McManus 1987. Catholic Financial Contributions. Chicago:

27. Thomas More Press.

28. Hamberg, Eva 1992. Religion, Secularisation, and Value Change in the Welfare State, paper presented at the European Conference on Sociology, 26–29 August Vienna.

29. Hervieu-Léger, Danièle 1986. Vers un Nouveau Christianisme? Paris: Cerf.

30. Hout, Michael and Claude S. Fischer 2002. Why More Americans Have No Religious Preference.

31. Politics and Generations, American Sociological Review 67(April): 165–190.

32. Jenkins, Philip 2002. The Next Christendom. The Coming of Global Christianity. Oxford: Oxford University Press.

33. Juergensmeyer, Mark 2001. Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence.

34. Berkeley: University of California Press.

35. Kelley, Dean 1972. Why Conservative Churches Are Growing; a Study in Sociology of Religion.

36. New York: Harper & Row.

37. Luckmann, Thomas 1967. The Invisible Religion. New York: Macmillan and Co., Ltd.

38. Lyotard, Jean François 1984. The Post-Modern Condition. A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press.

39. Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.) 1991. Fundamentalisms Observed. Chicago: University of Chicago Press.

40. Marx, Karl 2002. Marx on Religion. Collected and edited by John Raines. Philadelphia: Temple University Press.

41. McGuire, Meredith B. 1988. Ritual Healing in Suburban America. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

42. McGuire, Meredith B. 2000. Toward a Sociology of Spirituality, Tidsskrift for kirke, religion og samfunn 13(2): 99–111.

43. McGuire, Meredith B. Forthcoming. Lived Religion. Spirituality and Materiality in Individuals' Religious Lives. New York: Oxford University Press.

44. McGuire. Meredith B. and James V. Spickard 2003. Narratives of Commitment. Social Activism and Radical Catholic Identity, Temenos: Studies in Comparative Religion 37–38: 131–149.

45. McNamara, Patrick H. 1992. Conscience First, Tradition Second. A Study of Young American Catholics. Albany: State University of New York Press.

46. Riis, Ole 1994. Patterns of Secularisation in Scandinavia, In Scandinavian Values, Thorleif Pettersson and Ole Riis (eds), 99–128. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

47. Roof, Wade Clark 1993. A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation. San Francisco: Harper.

48. Roof, Wade Clark 1999. Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion. Princeton, NJ: Princeton University Press.

49. Roof, Wade Clark and William McKinney 1987. American Mainline Religion. Its Changing Shape and Future. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

50. Smith, Greg 2000. Global Systems and Religious Diversity in the Inner City – Migrants in the East End of London. MOST Journal on Multicultural Studies [online] 2(1) Available from http://www.unesco.org/most/vl2n1smi.htm [Accessed 30 November 2003].

51. Spickard, James V. 1998. Rethinking Religious Social Action. What is «Rational» About Rational-Choice Theory? Sociology of Religion 59(2): 99–115.

52. Spickard, James V. 2002a. Four Narratives in the Sociology of Religion. In Religion. The Social Context, Meredith B. McGuire (ed.), 285–300. Belmont, Calif.: Wadsworth Thomson Learning.

53. Spickard, James V. 2002b. Review of Acts of Faith by Rodney Stark and Roger Finke. Journal of Contemporary Religion 17(1): 100–103.

54. Spickard, James V. 2003. Slow Journalism? Ethnography as a Means of Understanding Religious Social Activism. PPRES Working Papers 36 [online],

55. http://www.wcfia.harvard.edu/rsrchpapsum.asp?ID=721 [Accessed 30 November, 2005] Spickard, James V. 2006. Narrative versus Theory in the Sociology of Religion. Five Stories of Religion's Place in the Late Modern World. In Religion and Social Theory. Classical and Contemporary Debates, James A. Beckford and John Walliss (eds.), 163–175. Ashgate.

56. Stark, Rodney and Roger Finke 2000. Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion.

57. Berkeley: University of California Press.

58. Tweed, Thomas A. 1997. Our Lady of the Exile. Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami. Oxford: Oxford University Press.

59. Wallace, Anthony 1956. Revitalization Movements. American Anthropologist 58: 264–281.

60. Wallace, Anthony 1970. The Death and Rebirth of the Seneca. New York: Alfred A. Knopf.

61. Warner, R. Stephen 1988. New Wine in Old Wineskins. Evangelicals and Liberals in a Small-Town Church. Berkeley: University of California Press.

62. Warner, R. Stephen 1993. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. American Journal of Sociology 98: 1044–1093.

63. Warner, R. Stephen 1997. Religion, Boundaries, and Bridges. Sociology of Religion 58(3): 217– 238.

64. James V. Spickard: What is Happening to Religion?

65. 29

66. Warner, R. Stephen and Judith G. Wittner (eds.) 1998. Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration. Philadelphia: Temple University Press.

67. Weber, Max 19051920/. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York: Charles Scribner's Sons (1958).

68. Wetherell, Margaret and Jonathan Potter 1992. Mapping the Language of Racism. Discourse and the Legitimation of Exploitation. Hemel Hempstead, UK: Harvester Wheatsheaf.

69. Wilson, Bryan R. 1982. Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press.

70. Young, Lawrence A. (ed.) 1997. Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment.

71. New York: Routledge.

الإلهيات في الفلسفة الغربية

معاينة للبرهان الوجودي

مازن المطوري [*]

احتل البحث في براهين وجود الله مساحة واسعة في درس الإلهيات منذ عصر اليونان. وهذه البراهين التي اتخذت صورتها المنطقية المحكمة مع أرسطو طاليس (384 ـ 322 ق.م)، لا تزال تسري في تطورات العلوم العقلية إلى يومنا هذا. ولقد اختلفت المواقف في تحديد طبيعة البرهان الفلسفي على وجوده تعالى، وهل أن الاعتقاد بوجود الله معرفة ببرهان عقلي أم بإيمان قلبي أو في كلا الطريقين معاً؟..

هذه الدراسة للباحث في الفلسفة والإلهيات الأستاذ الشيخ مازن المطوري محاولة معرفية جادّة للإضاءة على سؤال الوجود كما عالجته الفلسفة الغربية.

المحرر

جَنَحَ غالب الفلاسفة في تاريخ الإلهيات والحكمة الغربية إلى تبنّي القول بأنّ معرفة الله ووجوده أمر برهاني، ويمكن التدليل عليه، فيما مالَ آخرون في القرون الأربعة الأخيرة إلى إنكار محاولة البرهنة على وجود الله، واختلفت طبيعة البراهين التي ذكرها الصنف الأول من الفلاسفة، لكن البراهين التي حظيت بأهمية فلسفية في الإلهيات الغربية ثلاثة: البرهان الوجودي، والبرهان الكوني، والبرهان الغائي.

مفهوم البرهان الوجودي

البرهان الوجودي دليل عقلي خالص يرتكز على تحليل مفهوم الله، ويراد به إثبات وجود الله

*ـ باحث في الإلهيات وأستاذ في الحوزة العلمية ـ العراق.

من خلال الاعتماد على مجرّد هذا المفهوم أو ما يعادله من مفاهيم. بمعنى أن البرهان الوجودي يُنتَقَلُ فيه من الوجود الذهني الذاتي لإثبات الوجود الخارجي الموضوعي. فوفق هذا البرهان في صياغاته المختلفة يكون للمفهوم بما هو موجود ذاتي ذهني دورٌ في إثبات المصداق الخارجي والوجود الموضوعي.

ويجب أن نعلم قبل كل شيء أن مفهوم الله يمكن الاستعاضة عنه بمفاهيم مختلفة تتعدد حسب اللحاظ والحيثيّة المنظورة، كمفهوم الواجب بالذات ومفهوم اللامتناهي والكامل المطلق. ولكن عادة ما يتمسك القائلون بهذا النوع من البراهين بمفهوم الكامل المطلق.

من المهم الإشارة هنا إلى أن القائلين بهذا البرهان يعتبرون الله هو الموجود الوحيد الذي يكفي مجرّد تصوره للاعتراف بوجوده، ولا يوجد أي مفهوم آخر يستلزِمُ تصورُه وجودَه الخارجي. ويرجع تمسّك هؤلاء النفر من الفلاسفة واللاهوتيين بمفهوم الكامل المطلق لهذه الخصوصية، بمعنى أن سائر المفاهيم والماهيات سواء كانت من الصفات الإلهية أم من غيرها، تفتقد الخصوصية المشار إليها، ولأجل ذلك صار البرهان الوجودي (الأنطولوجي)، وكما يرى روبرت س. سولمون (1942 ـ 2007م)، من أكثر الأدلة صعوبة بسبب أنه دليل منطقي خالص يحاول أن يستخلص من فكرة الله وجوده الضروري[1].

البرهان الوجودي لأنسلم

شهد عصر سنت أنسلم أوف كانتبري (1033 - 1109) (Saint-anselm of Canterbury) جدلاً فكرياً واسعاً اقتسمه طرفان: العقليون من جانب والإيمانيون من جانب آخر. كان الاتجاه الأول يذهب صوب تحكيم العقل في العقيدة إلى أقصى حدّ، ومن ثم صاروا إلى إنكار الكثير من المعتقدات التي تعتمد الوحي دون العقل كاليوم الآخر (المعاد)، وكل ما يتصل بالعقيدة مما لا يقبل البرهنة العقلية. فيما اتخذ الطرف الآخر اتجاهاً معاكساً، وشنّ حملة على الفلسفة بشكل عام وفلسفة أرسطو بوجه خاص.

في ظلّ هذه الأجواء المشحونة بالجدل المستدام بين الاتجاهين أطلَّ أنسلم واختار لنفسه نمرقة وسطى بين العقليين والإيمانيين، ورأى أن العقليين يخطؤون باعتقادهم بأسبقية العقل على

[1]ـ الدين من منظور فلسفي، روبرت س. سولمون: 52، ترجمة: حسون السراي، العارف للمطبوعات، الطبعة الأولى 2009م.

الإيمان، إذ لا بد من البدء أولاً من الإيمان وليس العقل، لأن العقل وفق أنسلم لا يمكنه أن يؤدي وحده إلى الإيمان. ومن ناحية أخرى قرّر أن رجال اللاهوت يرتكبون إهمالاً شنيعاً حين لا يعكفون على تعقّل مضمون الإيمان، ومن ثم فلا بد من الإيمان لكي نتعقل مضمون الإيمان![1].

أياً ما كان موقفنا من هذا الاتجاه وتقييمه الذي يُترك للدراسات التي تتكفّل معالجة إشكالية العقل والدين، فإن الذي يعنينا أن نتعرف السياق الذي طرح فيه أنسلم البرهان الوجودي.

جاءت تأليفات أنسلم وفق الإطار الذي شرحناه، أعني عرض العقيدة استناداً للعقل، وقد كتب "التمهيد ومناجاة عن النفس" تلبيةً لطلب بعض الرهبان في تقديم تأمل في وجود الله وطبيعته استناداً إلى العقل دون الكتاب المقدس.

قدَّم أنسلم في كتاب "التمهيد" البرهان الوجودي المشهور والمرتبط باسمه ارتباطاً وثيقاً. وقد نصّ كل من برتراند راسل (1872 ـ 1970م) وروبرت س. سولمون على أن أنسلم كان أول من قال بالدليل الوجودي[2]. ولكن بحسب كلمات المتتبّع إتين جلسون (1884 ـ 1978م) فإن أنسلم هو أول من صاغه بشكل محدد[3]، ومن خلال الرجوع لاستعراض تاريخي لمسألة الوجود وضرورته يمكن العثور على جذور البرهان في كلمات سابقة لعصر أنسلم([4]). ثم تطور البرهان الوجودي وطرح بصيغ مختلفة على يدي كل من ديكارت (1596 ـ 1650م) وسبينوزا (1632 ـ 1677م) وليبنتز (1646 ـ 1716م) وهيجل (1770 ـ 1831م)، كما سنأتي على عرض ذلك.

نقل لنا روبرت سولمون نصَّ عبارات أنسلم التي قرّر فيها البرهان الوجودي، وسوف نعمد أولاً إلى إثبات نصّ العبارات كما نقلها سولمون، ثم نحرّرها في صياغة مختلفة.

كتب أنسلم كما نقله لنا سولمون:

كنتُ قد أصدرت في وقت سابق، وبطلب ملح من بعض أخوة لي، كتاباً موجزاً كمثال على التأمل في أسس الإيمان. وقد كتبته لإرشاد من يفكر بصمت بينه وبين نفسه، كي يكون على علم

[1]ـ فلسفة العصور الوسطي، د. عبد الرحمن بدوي: 66 - 67، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة 1979م.

[2]ـ الدين من منظور فلسفي، روبرت سولمون: 53؛ تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، 2: 177، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2012م؛ حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، برتراند رسل 1: 257، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة 2009م.

[3]ـ روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إتين جلسون: 88، ترجمة وتعليق: أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى 2011م.

[4]ـ روح الفلسفة المسيحية: 70.

بما يجهله. ولكن عندما تأملت في هذا الكتاب الموجز رأيت أنه يتضمن سلسلة طويلة من الأدلة، بدأت أسأل نفسي فيما إذا كان من الممكن العثور على دليل واحد لا يقوم على دليل آخر غيره لإثبات صحته، بل يكون كافياً بذاته لإثبات: أنّ الله موجود وأنه الخير الأسمى، ولا يحتاج إلى شيء خارج ذاته، بل إنّ وجود الأشياء كلها بحاجة إليه. والحق كنت دائماً شديد الانتباه إلى هذه المسألة. وكنت أعتقد أحياناً أنني قد وضعت يدي على ما كنتُ أبحث عنه، ولكنني ما ألبث أن أجده فيما بعد، وقد فرّ من بصيرتي إلى حدِّ أنني قررت أخيراً وأنا في حالة من اليأس، أن أترك البحث عن شيء بدا لي من المستحيل العثور عليه. ولكن عندما حاولت أن أزيح هذه المسألة عن كاهل عقلي وأتجنّب مشقّة هذا الانشغال اللامجدي وأكسب ربما في أمور أخرى بعض التقدم، بدأت تضغط عليّ برغم إرادتي ومقاومتي لها، بقوة أكبر من ذي قبل. ثم في يوم وقد أتعبتني مقاومتي العنيدة، وإذا بحل كنت آمله يحضر لي، وأنا في حال من الاضطراب الشديد في أفكاري. وهكذا أمسكت بكل حماس، بالفكرة التي قاومتها وأنا في عزّ اضطرابي.

إلهي، لأنك وهبت العقلَ الإيمانَ دعني أتعقّلْ مثلما أؤمن أنك موجود، وإنك لتعلم أنّ هذا خير لي: إننا نعتقد أنك الكائن الذي لا يمكن تصور من هو أعظم منه، أو يمكن أن لا يوجد مثل هذا الكائن، لأن (الجاهل قال في قلبه: لا يوجد إله)، إن هذا الجاهل نفسه عندما يسمع ما أقوله الآن: ثمة كائن لا يمكن تصور أعظم منه، فإنه يفهم ما يسمعه، وما يفهمه يتعقله موجوداً في ذهنه، حتى وإن لم يتصور أنَّه موجود.

حقاً إن ما يتصور في الذهن وحسب شيء، وما يتصور أنه موجود شيء آخر. فعندما يتأمل الرسام مسبقاً ما سيرسمه فإن ما سيرسمه موجود في ذهنه ولا يفترض أن ما لم يرسمه بعد موجود، ولكن عندما ينتهي من رسمه يكون ما رسمه موجوداً في ذهنه وفي الخارج.

والحال فإن على ذلك الجاهل أن يكون مقتنعاً على الأقل، بأن الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه موجود في ذهنه، ذلك لأنه عندما يسمع هذا الكلام يتعقله وكل ما يتعقل موجود في الذهن ولا بد. وبالتالي إذا كان ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه موجوداً في الذهن فمن المحال القول إنّ الذي لا يمكن تصور أعظم منه هو ذلك الذي يمكن تصور أعظم منه في آن واحد، فلا شك إذن، أن كائناً لا يمكن تصور أعظم منه موجود في الذهن وفي الواقع.

المؤكد أن هذا الكائن موجود حقّاً ولا يمكن تصوره غير موجود، لأن كائناً ما يمكن تصوره

موجوداً لا يمكن عدم وجوده. وهذا الكائن أعظم من ذلك الذي يمكن عدم وجوده. والحال إذا أمكن تصور ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه على أنه غير موجود فإن هذا الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه لن يكون ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه وهذا خلف. ومن ثم يوجد حقاً كائن لا يمكن تصور أعظم منه ولا يمكن، تبعاً لذلك، تصوره غير موجود.

إنك أنت هذا الكائن يا إلهي وإلهنا، إنك أنت يا إلهي ذلك الذي لا يمكن تصور عدم وجوده إطلاقاً. وهذا هو الحق، إذ لو استطاع عقل ما أن يتصور شيئاً أعظم منك فإن المخلوق سيعلو على الخالق Creator، ويحكم على خالقه، وهذا محال absurd. حقاً إنه باستثنائك أنت، يمكن تصور أي كائن غير موجود، فأنت الوحيد إذن من بين جميع الكائنات، الحائز وجوده على أعلى معاني السمو والحق. فكل كائن آخر له مرتبة أدنى من الوجود، ولا يوجد وجوداً حقيقياً. فلماذا إذن قال الجاهل في قلبه لا يوجد إله، في حين أنه من الواضح الجلي لأي ذهن عاقل إنك أنت من بين كل الكائنات، الذي يوجد على نحو سامٍ؟ كيف قال الجاهل في قلبه ما لا يمكن تصوره؟

ولكن كيف كان للجاهل أن يقول في قلبه ما لا يمكنه هو أن يتصوره؟ أو كيف كان غير قادر على أن يتصور ما قاله في قلبه؟ مهما يكن من أمر، فإنَّه لا فرق بين ما يقوله المرء في قلبه وبين ما يتصوره. ومن الصحيح القول إن المرء يتصور الله إذا قاله في قلبه ولا يقوله في قلبه إذا لم يستطع تصوره. والواضح أن المرء يمكن أن يقول في قلبه شيئاً ما أو يتصوره بأكثر من طريقة ذلك لأننا نفكر بشيء ما بمعنيين: الأول عندما نفكر بالكلمة الدالة عليه. والثاني عندما نفهم أو نتعقل الشيء ذاته. وهكذا، فبالمعنى الأول يمكن أن يتصور الله God غير موجود، وأما بالمعنى الثاني فيستحيل هذا تماماً، لأن لا أحد يتعقل ماهية الله ويمكنه أن يتصور عدم وجوده حتى وإن قال هذه الكلمات في قلبه عن غير قصد أو عن قصد ولكن عرضي تماماً. إن الله هو الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه، وكل من يفهم هذا على نحو صحيح لابد له من أن يفهم أنه موجود على نحو لا يمكن معه أن لا يكون موجوداً حتى في الذهن. وإذن فإن الذي يتفهم أو يتعقل وجود الله لا يمكن أن يعتقد بعدم وجوده[1].

إن هذا النص الطويل نسبياً والذي اضطررنا لنقله بتمامه حتى تتضح جوانب برهان أنسلم الوجودي، قد قرر لنا طبيعة البرهان الوجودي وخصائصه. فهو من جهة لا يعتمد على دليل

[1]ـ الدين من منظور فلسفي: 54 - 57.

آخر لإثبات صحته، وهو بهذه السِمة يذكرنا ببرهان الصديقين الذي طرحته مدرسة الفيلسوف العلامة الطباطبائي (1892 ـ 1981م) الذي اعتقد أن جريان هذا البرهان لا يتوقف على شيء سوى الإيمان بـأصل الواقعية[1]. ومن جهة ثانية فإن برهان أنسلم يتكفل إثبات وجود الله وأنه الخير الأسمى وحاجة الأشياء جميعاً إليه.

ومما هو جدير بالملاحظة أن أنسلم وفي سياق صياغة البرهان الوجودي كان يؤسس في هذا الإطار، بعض المكونات النهائية للتصور المسيحي عن الله تعالى ليس كموجود كامل فحسب، وإنما كأعظم موجود يمكن تصوره.

لقد واعدنا القارئ المحترم أننا سنعمد إلى إعادة صياغة برهان أنسلم، ولكن قبل ذلك نحتاج إلى التذكير بمسألة منطقية تعرف ببرهان الخلف.

إن برهان الخلف هو استدلال على المطلوب بطريقة غير مباشرة، أي عن طريق إبطال نقيض المطلوب. وبما أن ارتفاع النقيضين محال ببديهة العقل، فالمطلوب صحيح.

لقد صاغ أنسلم البرهان الوجودي وفق طريقة الخلف التي أوضحناها آنفاً، ويمكن جعل هذا البرهان في نقاط:

1- إذا كان أكمل الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن ولم يكن موجوداً في الخارج، فهذا يعني أن أكمل الأشياء المفروض غير قابل للفرض.

2- لكن من البديهي أن أكمل الأشياء المفترض قابل للفرض بداهة فرضنا له في الذهن.

3- إذن من المحال أن يكون أكمل الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن وغير موجودٍ في الخارج.

4- لكننا نعلم أن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الذهن.

فالنتيجة: إذن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الخارج، أي إن الله موجود، فيثبت المطلوب.

نلاحظ هنا أن ثمة قضية مشتركة بين المؤمن بوجود الله وبين المنكر وهي تصور الله في

[1]ـ أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي 2: 648، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، من دون معلومات نشر.

الذهن، وإلا لو لم يكن لديهما مثل هذا التصور فلا معنى للتصديق به بالنسبة للمؤمن ولا إنكاره بالنسبة لغير المؤمن، إذ الإثبات والنفي فرع التصور، ومن دون التصور يكون التصديق بالوجود والإنكار بلا معنى. وهذه القضية مستغنية عن الإثبات وواضحة.

أما القضية المهمة في برهان أنسلم فهي التي تقول: إنّه من المحال أن يكون أكمل الأشياء القابل للفرض موجوداً في الذهن وغير موجودٍ في الخارج. فهي ليست واضحة وتحتاج إلى إثبات.

في النص المتقدم الذي نقله لنا سولمون فإنّ أنسلم يعتقد أن الشطر الأول منها أمر مسلّم، ثم يعمد إلى تحليل الشطر الثاني ليصل عن طريق قوانين المنطق للنتيجة المطلوبة، وذلك لأن قوانين المنطق تنص على أن صدق المقدم في الاستدلال كاف لإثبات القضية الشرطية واستنتاج التالي على أساس المقدمات البينة، أي اثبات القضية الشرطية القائلة: إذا كان X موجوداً في الذهن وغير موجود في الخارج، فإن ذلك يعني أن X ليست هي X، وهذا واضح البطلان وفقاً لقانون الهوية وكونه من التناقض المحال، لأن كلّ شيء هو نفسه ولا يمكن ألا يكون غير نفسه.

ولأجل إيضاح هذا المطلب لا بدّ من الرجوع لنص أنسلم الذي يقول فيه: والواضح أنّ المرء يمكن أن يقول في قلبه شيئاً ما أو يتصوره بأكثر من طريقة ذلك لأننا نفكر بشيء ما بمعنيين: الأول عندما نفكر بالكلمة الدالة عليه. والثاني عندما نفهم أو نتعقل الشيء ذاته. وهكذا، فبالمعنى الأول يمكن أن يتصور الله God غير موجود، وأما بالمعنى الثاني فيستحيل هذا تماماً، لأن لا أحد يتعقل ماهية الله ويمكنه أن يتصور عدم وجوده حتى وإن قال هذه الكلمات في قلبه عن غير قصد أو عن قصد ولكن عرضي تماماً. إن الله هو الذي لا يمكن أن نتصور أعظم منه، وكل من يفهم هذا على نحو صحيح لابد له من أن يفهم أنه موجود على نحو لا يمكن معه أن لا يكون موجوداً حتى في الذهن. وإذن فإن الذي يتفهم أو يتعقل وجود الله لا يمكن أن يعتقد بعدم وجوده.

إن ما يريد أنسلم أن يصل إليه من خلال هذا النص، وهو إثبات وجود الله الموضوعي انطلاقاً من الوجود المتعقّل والتصوري، يمكن أن يتضح من خلال نقاط:

1ـ إنّ أكمل الأشياء القابل للفرض موجود ذهني وغير موجود في الخارج.

2 ـ يمكننا أن نفترض أنّ أكمل الأشياء الموجود في الذهن افتراضاً موجود في الخارج.

3 ـ وذلك أن الشيء الموجود ذهناً بوصفه أكمل الأشياء إذا كان موجوداً في الخارج، عند ذلك سيكون وجوده في الخارج أكمل بمراتب من وجوده في الذهن فقط.

4 ـ بناءً على ذلك، فإن كان أكمل الأشياء موجود في الذهن دون الخارج، فإن ما هو أكمل منه يكون قابلاً للفرض.

5 ـ هذا يعني أن ما افترضناه أكمل الأشياء أمكن فرض ما هو أكمل منه، لأنه غير موجود في الخارج، الذي يفترض أنه وجود أكمل بمراتب مما في الذهن.

6 ـ إنّ أكمل الأشياء القابل للفرض ليس قابلاً للفرض.

والتالي باطل (إن أكمل الأشياء القابل للفرض ليس قابلاً للفرض)، فالمقدم مثله (أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الذهن وغير موجود في الخارج). فإذا كان التالي باطلاً ثبت المطلوب. أي إن أكمل الأشياء القابل للفرض موجود في الخارج، لأنّه إن لم يكن موجوداً في الخارج فهذا يعني أنه غير قابل للفرض. وهذا خلف كونه قابلاً للفرض.

صيغ أخرى للبرهان

ذُكرت صياغات أخرى للبرهان الوجودي الذي أصّله أنسلم سنعمد إلى إثباتها وإيضاح بعض جوانبها، ثم نذكر تقييمنا لها في إطار تقييم البرهان الوجودي في خاتمة المطاف.

1 ـ صياغة ديكارت

يعتبر الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596 ـ 1650م) من جملة الذين دافعوا عن الدليل الوجودي وعمل على تطويره. أورد ديكارت صياغته للبرهان الوجودي في كتاب "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى".

بداية قرر ديكارت أن الله جوهر لا متناه، وسرمدي وثابت ومستقل، كلّه علمٌ وكلّه قدرةٌ وخالق كل شيء، ولما كان كذلك، وكانت هذه الصفات من العظمة بنحو لا يمكن استفادتها من النفس، فلا بد أن نستنتج من ذلك بالضرورة أن **الله** موجود "لأنَّه وإن كانت فكرة الجوهر هي فيَّ، وكنتُ أنا جوهراً، فمن اللاضروري أن يكون لدي فكرة الجوهر اللامتناهي، أنا الوجود المتناهي، لو لم يضعها فيّ جوهر لامتناه. لأحذرن من القول إني أتذهن اللامتناهي فقط بالسلب لما هو متناه، على نحو ما أفهم السكون والظلمة بسبب الحركة والضوء. بل أتذهن اللامتناهي بفكرة حقيقية ما دامت، بالعكس، أرى بجلاء أن فيّ الجوهر اللامتناهي وجوداً، أكثر مما في الجوهر المتناهي: وبالتالي أرى أن فكرة اللامتناهي سابقة عندي لفكرة المتناهي، أي إن **الله** سابق لذاتي. وإلا كيف

أعرف أني أشك، وأرغب، أعني أن شيئاً ينقصني، وأني لست كاملاً كل الكمال، لو لم يكن لدي فكرة عن كائن هو أكمل من كياني، أعلمُ بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب؟[1].

بعد ذلك يخلص ديكارت إلى تقرير صيغة البرهان الوجودي وفق الصورة التالية:

من المؤكد أن فكرتي عنه ـ أي عن وجود مطلق الكمال ـ ليست، في نفسي، أقل من فكرتي عن مطلق شكلٍ أو عددٍ. ومن المؤكد أيضاً أن معرفتي بكون الوجود الفعلي الأبدي الذي هو من خواص طبيعته، لا تقل وضوحاً وتمييزاً عن معرفتي بأن كل ما أستطيع إثباته، عن مطلق شكل أو عددٍ يخص حقاً طبيعة ذلك الشكل أو العدد. وعلى الرغم من أن الذي انتهيت إليه في التأملات السابقة، لم يبن صحيحاً بالتمام، فإن وجود الله يقع في ذهني، على الأقل، بمثل اليقين الذي شعرت به، حتى الآن، إزاء الحقائق الرياضية العائدة إلى الأعداد، والأشكال، وإن كان ذلك يبدو غامضاً بعض الشيء أول الأمر، وقائماً في ظاهره على مغالطة. لقد اعتدت في سائر الأشياء أن أميّز بين الوجود والجوهر، مما يدفعني إلى الاعتقاد أن وجود الله يُفصلُ عن جوهره، وهكذا أتذهّن الله غير موجود في الواقع. لكن حين أمعن النظر، أرى بوضوح أن وجود الله لا ينفصل عن جوهره، كما لا ينفصل جوهر المثلث المستقيم الأضلاع عن أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، وكما لا تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل. لذا لا يكون تذهيننا لإله (أي لموجود مطلق الكمال) ينقصه الوجود (أي ينقصه بعض الكمال) أقل تناقضاً من تذهننا لجبل غير ذي وادٍ[2].

والذي يلاحظ في صياغة ديكارت للبرهان الوجودي، أنها ركّزت على النقطة المفصلية التي تمحورت حولها غالب النقاشات التي طرحت للبرهان الأنطولوجي لا سيما مناقشات الفيلسوف عمانوئيل كانط (1724ـ 1804م)، أعني بذلك مسألة اعتبار الوجود عبارة عن محمول وخاصية. فلقد تعامل ديكارت وفق نصه المتقدم مع الوجود كخاصية، فماهية أي نوع من الأشياء تشتمل على بعض المحمولات. ويرى أن الوجود يجب أن يكون بين المحمولات التي تعرّف الله، فكما تكون مساواة مجموع زوايا المثلث لقائمتين، خاصية ضرورية للمثلث، كذلك يكون الوجود خاصية ضرورية للكائن الفائق الكمال، فالمثلث من دون المقومات الذاتية لماهيته لا يكون مثلثاً، فكذلك الإله من دون الوجود لا يكون إلهاً.

[1]ـ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، التأمل الثالث، الفقرة: 22 ـ 23، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الرابعة 1988م.
[2]ـ تأملات ميتافيزيقية، التأمل الخامس، الفقرة 7.

أما الفارق الأساس بين المثالين فمرجعه إلى أنَّنا في مثال المثلث لا نستطيع أن نستنتج من ماهية المثلث أن المثلث موجود، لأن الوجود ليس مقوماً لمثلثيته، بينما نستطيع في حالة الكائن الفائق الكمال أن نستنتج أنه موجود، لأن الوجود صفة أساسية لا يمكن من دونها لأي كائن أن يكون فائق الكمال[1].

ومع ذلك لا تجد إضافة جديدة في صياغة ديكارت سوى أنه حاول تدعيمه بأمثلة رياضية.

2 ـ صياغة سبينوزا

من جملة فلاسفة الغرب الذين قبلوا البرهان الوجودي الفيلسوف اليهودي باروخ سبينوزا (1634 ـ 1677م). وقد جاء في كتابه علم الأخلاق عرض للبرهان الوجودي وفق الصيغة التالية:

"الله ـ أعني جوهراً يتألف من عدد لا محدود من الصفات المعبّرة كل واحدة عن ماهية أزلية لا متناهية ـ واجب الوجود. إذا نفيتم ذلك فتصوروا، لو أمكنكم، أن الله غير موجود. إن ماهيته لا تنطوي أبداً على وجوده، بيد أن ذلك محال، إذاً فالله واجب الوجود)[2]". وفي نص آخر سجّل: "فإن لم توجد علة أو سبب لمنع وجود الله أو لنزع الوجود عنه، فلا مناص من استخلاص وجوده الضروري)[3]".

إن سبينوزا في صياغته للبرهان الوجودي ركّز كديكارت على أن الوجود خاصية، ولذا قرّر أنّ من طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً، بمعنى أن ماهيته تنطوي بالضرورة على وجوده، بنحو لو لم نفترض ذلك للزم الخلف في كونه جوهراً.

3 ـ صياغة ليبنتز

طرح غوتفريد ليبنتز (1646 ـ 1716م) صياغة جديدة للبرهان الوجودي، وإن كانت في روحها ترجع للفكرة الأساسية التي ذكرها أنسلم وطورها ديكارت. جاء في "الموسوعة الفلسفية الإنجليزية المختصرة":

"أما صياغة ليبنتز للدليل الوجودي (الأنطولوجي) ففيها تتجلّى أصالته بطريقتين: أنه يردفها

[1]ـ فلسفة الدين، جون هيك: 28 - 29، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى 2010م.

[2]ـ علم الأخلاق، باروخ سبينوزا: 40، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، مراجعة: د. جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2009م.

[3]ـ علم الأخلاق: 41.

بدليل جديد يستمده من وجود الحقائق الضرورية، ويكمله ببرهان على أن تصور فكرة الله تصور ممكن.. وقد فرّق ليبنتز في البداية بين الصفات التي هي كمالات وبين الصفات بالمعنى المألوف؛ والصفة تكون كمالاً إذا امتلكها صاحبها في صيغة أفعل التفضيل، وإذا لم ينطو امتلاكها على استبعاد الصفات الأخرى؛ والصفات المكانية والزمانية ليست كمالات ما دام وضعها في صيغة أفعل التفضيل يكون بمثابة متناقضات ذاتية مثل: أكبر حجم، وآخر حادث.. الخ. وليست الصفات التي تدرك إدراكاً حسياً كمالات هي الأخرى ما دامت نسبتها إلى موضوع ما يحمل في طياته إنكار الصفات الأخرى، فإذا قلنا عن شيء أنه أحمر، كان معنى ذلك أنه ليس أخضر أو أزرق.. الخ. أما "خير" و"حكيم" و"قابل لأن يعرف"، فإنها جميعَها صفاتٌ إذا وضعت في صيغة "أفعَل" التفضيل لم تنطو على تناقض ذاتي، ومن ثم يمكن نسبتها إلى كائن كامل لابد أنه يملك جميع الكمالات في درجة الكمال؛ وعلى هذا فإن مفهوم الكائن الكامل، مفهوم ممكن. ولما كان الوجود الفعلي نفسه كمالاً (على حدّ افتراض ليبنتز) فإن الكائن الكامل ليس مفهوماً ممكناً فحسب، ولكنه موجود بالفعل أيضاً [1]".

إن ليبنتز في صياغته للدليل الوجودي قد ارتكز على قضيتين اثنتين: الأولى كون الوجود محمولاً، والأخرى إن تحليل التصورات العقلية يمكن أن تنتج عنه معرفة بالعالم الفعلي، على خلاف الاتجاه الذي ساد في الغرب بعد ذلك والذي تنكّر لقدرة العقل على بلوغ قضايا الميتافيزيقيا.

يفترض ليبنتز أن الشيء لا يكون ممكناً ما لم يكن ثمة أساس فعلي خارجه يجعله ممكناً، إذ حتى يكون شيء ما ممكناً يعني أنه يمتلك قدرة الوجود الفعلي في ظِل ظروف معينة، وإن لم نفترض ذلك فلن يكون ممكناً، ووجود الله بوصفه موجوداً غير متناه ممكن، إذ ليس ثمة تناقض منطقي في فكرة الله تمنعها من إمكان الوجود، وعند ذلك فإذا ما قمنا بتحليل فكرة الله فسنجد أنها تتضمن عدم المحدودية، وحينئذ فلا يوجد ما يمنعها من الوجود الفعلي، ولأجل ذلك كان افتراض وجود الله ضرورياً لكونه أساساً يفسر لنا جميع الحقائق الممكنة والعرضية، وعند ذلك نستنتج أن الله موجود بالفعل.

---

[1]ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة: 283، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية: د. زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت.

4 ـ صياغة هيجل

تبنى الفيلسوف الألماني جورج هيجل (1770 ـ1831م) الدليل الوجودي، ولم يره بذلك السوء الذي قرّره كانط.

كتب هيجل: وإليك كيف عبرّ أنسلم عن ذلك وبأي نوع من التعبير. فالتصور الذي لدينا عن الإله هو أنه تام بالمطلق. ولو اعتبرنا الإله مجرد تصور، لكان الإله ناقصاً، وليس الكائن الأتم، فيكون ذلك مجرد أمر ذاتي ومتصور. ذلك أن التام ليس ما هو مجرد متصور، بل هو ما هو موجود كذلك، وموجود بالفعل. وإذن فالإله بما أنه الأتم، فهو ليس مجرد تصور، بل يعود إليه كذلك الوجود الفعلي والحقيقة الواقعة. وقد قيل بعد تكوين الفكرة الأنسالمية الأكثر تأخراً وانتشاراً وعقلانية، إن مفهوم الإله يتمثل في كونه جملة الحقائق الموجودة، وإنه الذات مُطلقة الحقيقة الفعلية. والمعلوم أن الوجود حقيقة فعلية كذلك، وإذن فالإله ينسب إليه الوجود)[[1]].

وكتب في نص آخر: "إن الدليل الوجودي ينطلق من المفهوم. والمفهوم يعتبر شيئاً ذاتياً. وهو يتحدد وكأنه يعتبر الموضوع والحقيقة الفعلية متقابلين. إنه هنا البادئ. والمهم هو أن نُبيّن أن هذا المفهوم ينسب إليه الوجود أيضاً. والمسار الأدق الآن هو التالي: ففيه يتم وضع مفهوم الإله ويُبين أنه لا يمكن أن يُكنه إلا باعتباره محتوياً على الوجود في ذاته. وفي حدود كون الوجود يميز عن المفهوم، فإنه ذاتي في فكرنا، وإذا هو ذاتي فهو غير تام، وهو الواقع في الروح المتناهي لا غير. وكونه ليس مجرد مفهومنا بل كونه أيضاً غير تابع لفكرنا فذلك ما ينبغي بيانه)[2]". وأخذ في بيان ذلك استناداً لما قرره من قبل أنسلم بشأن الكامل المطلق.

الملاحظ في كل هذه الصياغات أنها ترتكز على نقطة واحدة وهي كفاية تصور الكامل المطلق لتحققه ووجوده، وبعبارة أخرى إن جميع صياغات الدليل الوجودي ترتكز على قضية أن ماهية **الله** أو الكامل المطلق تختلف عن سائر الماهية في أنها تنطوي الوجود.

أياً ما كان الأمر، فهناك آخرون من لاهوتيين وفلاسفة غربيين تبنوا البرهان الوجودي وقرروا له صياغات أخرى، ولكنا نقتصر على هذه الصياغات لأهميتها وأهمية رجالها في تاريخ الفلسفة الغربية، فضلاً عن أننا لم نكن بوارد استقراء واستعراض كل صياغات البرهان الوجودي.

[1]ـ جدلية الدين والتنوير، هيجل: 363، ترجمة: أبي يعرب المرزوقي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة مشروع (كلمة)، الطبعة الأولى 2014م.
[2]ـ جدلية الدين والتنوير: 368 - 369.

نقد البرهان الوجودي عند مفكري الغرب

تعرض البرهان الوجودي في صيغه المختلفة لسلسلة من الاعتراضات منذ ظهوره على يد أنسلم وحتى الفترة المعاصرة. كان أول من تعرض بالنقد لهذا البرهان راهب بندكتي من دير مرموتييه يدعى جونيلون في كتابه المسمى (دفاع عن الجاهل). وقد جاء في نقد جونيلون مجموعة أمور:

1- لم يثبت أني أفهم مضمون العبارة: الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه!

2- إننا لو فهمنا العبارة فإنا لا نستطيع أن نستنتج شيئاً منها يتعلق بحقيقة مدلولها في الواقع، فثمة قضايا عديدة خاطئة أفهمها جيداً.

3- وإذا كان كل ما هو كامل واقعياً، فيجب أن أقرّ بوجود جُزُرٍ سعيدة توصف لي وأفهم مدلولها، لكني لا أستطيع مطلقاً أن أستنتج من ذلك أنها موجودة بالضرورة[1].

ردّ أنسلم من جانبه مؤكداً أن فكرةَ الله فكرةٌ فريدةٌ، والبرهان الوجودي لا ينطبق إلا على هذه الفكرة حصراً. فوجوب الوجود المتضمَن في المفهوم عنصر تتوفر عليه فكرة الله وتفتقده فكرة الجزيرة، وكل موجود مادي (ممكن الوجود). ففكرة الجزيرة وكل فكرة ممكنة أخرى ليست سوى حقيقة لا تتمتع باستقلال ذاتي. ومن ثمّ يمكن تصور عدمها دون أن نقع في تناقض. وهذا يعني أن البرهان الوجودي لا ينطبق عليها. وبكلمات أخرى: إن موضوع البرهان الوجودي هو الموجود الذي لا يمكن تصور أعظم منه، أي هو ذو وجود أزلي ومستقل، وحينئذ لا يرد ما ذكره جونيلون[2].

ولكن يبدو أن ثمة مصادرة في جواب أنسلم، فقد استند للنتيجة المراد الوصول إليها وجعلها مقدمة في ردّه على جونيلون، إذ البحث من الأساس ينبغي أن ينصب حول سرّ تميّز مفهوم الكامل المطلق عن بقية المفاهيم ليكون متضمناً لفكرة وجوده في الخارج. وبعبارة أخرى: إن الوجود زائد على الماهية في مرتبة الوجود الذهني، ومن ثمّ فالسؤال ينصب على سرّ اختلاف مفهوم الكامل المطلق ليكون الوجود فيه متضمناً في الماهية على خلاف سائر المفاهيم.

أما في الواقع الخارجي فتوجد عينية ووحدة بين الوجود والماهية، ولا يمكن التفكيك بين الأشياء والوجود، لأن الوجود ليس من قبيل العارض والمعروض بالنسبة للذوات حتى يمكن

---

[1]ـ مدخل جديد إلى الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي: 219.

[2]ـ فلسفة الدين، جون هيك: 28.

التفكيك بينهما، وإنما الأشياء من دون الوجود ليس لها ذات. والتفكيك بين الذات ووجودها إنما في ظرف الذهن فحسب، وهذا هو معنى أن الوجود زائد على الماهية.

ثم لابد من البحث في رتبة ثالثة عن معنى الماهية؟ وعن صحة نسبتها للكامل المطلق الله؟

وفي مرحلة لاحقة افتتح القديس توما الأكويني (1225 ـ 1274م) باب النقد لبرهان أنسلم الوجودي. فقد رأى الأكويني كما سجل جونيلون من قبل أنه ليس من الصحيح أن مجرد الوجود في الذهن معناه الوجود في الخارج، وإلا لاستطعنا باستمرار أن نتصور كائناً يعلو كلما وجدنا كمالاً جديداً نستطيع أن نضيفه إليه.

ولكن يلاحظ أن هذا الإشكال ليس دقيقاً، لأن برهان أنسلم يفترض مسبقاً أن الكامل المطلق حائز على كل أنواع الكمال بأعلى مراتبها بشكل لا يمكن افتراض وجود كمال ليس حائزاً عليه، وعندئذ لا معنى للقول إننا يمكن أن نتصور كائناً يعلو كلما وجدنا كمالاً جديداً.

ولاحظ الأكويني من جهة أخرى أنه لا يصح القول إن كل إنسان يمتلك فكرة عن الله أنه الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه. وذلك لأننا نجد أُناساً يقولون إن الله هو العالم. ويخلص الأكويني من كل ذلك قائلاً إنه لا يوجد ما يبرر القول إن الماهية والوجود شيء واحد بالنسبة لله[1].

أما أعمق نقد واجهه البرهان الوجودي فقد كان على يد الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط. وهذا ما سنتوقف عنده في الفقرة القادمة.

كانط ونقد البرهان الوجودي

تعرّض الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط لنقد البرهان الوجودي في رسالته الموسومة "الدعامة الوحيدة الممكنة للبرهنة على وجود الله"، التي ظهرت سنة 1763م. وقد ذهب كانط في هذه الرسالة إلى إمكان الانتقال من (الممكن) إلى (الضروري) أو واجب الوجود. ثم أسهب في نقد البرهان الوجودي في كتابه ذائع الصيت "نقد العقل المحض" في فصله الرابع.

يرتكز نقد كانط للبرهان الوجودي إلى القول إن تحليل مفهوم أية ماهية من الماهيات لا يسمح لنا مطلقاً بأن نكشف فيها الوجود انطلاقاً من نفس المفهوم. كما ركّز على القول إن الوجود ليس

[1]ـ فلسفة العصور الوسطى، د. عبد الرحمن بدوي: 138.

محمولاً لأي شيء من الأشياء، فإننا وإن نسبنا الوجود إلى أي مفهوم أو موضوع إلا أن الوجود ليس محمولاً.

ويؤكد كانط وخلافاً لتوما الأكويني أن فكرة الله وإن كانت أصيلة في الذهن البشري، إلا أن ذلك لا يكفي لوحده للانتقال إلى تحقق وجودها في الخارج، فتصورنا لمفهوم الله أو الكامل المطلق لا يكفي لضمان قيام حقيقة موضوعية خارجية تقابل ذلك التصور أو فكرتنا عن هذا الموجود.

لقد افتتح كانط نقداً منطقياً للبرهان الوجودي، ورأى بحق أن (الوجود) ليس محمولاً منطقياً نستطيع بالتحليل أن نستخرجه من أي مفهوم. فمن التناقض أن نفترض وجود مثلث في الخارج ثم نرفض وجود زوايا ثلاث فيه، أما رفض وجود المثلث من الأساس وبالتبع زواياه فلا ينطوي على تناقض. وهكذا الحال في الكائن المطلق، فإذا كان هناك كائن مطلق متحققاً بالفعل وجب أن يكون موجوداً، لأنه من التناقض أن يكون متحققاً بالفعل ولا يكون موجوداً، وأما لو رفضنا وجود الكائن المطلق فلا ينطوي ذلك على مفارقة، أو إذا تصورنا مفهوم الكامل المطلق فلا يلزم من ذلك تحققه ووجوده، والسبب في ذلك أن (الموجود) ليس محمولاً تكفي إضافته إلى (الموضوع) لكي يعطيه التحقق الفعلي الخارجي، وإنما هو بمثابة التحقق الفعلي للماهية الموجودة خارجاً فعلاً. سجّل قائلاً:

وإني لأسألكم: هذه القضية: هذا الشيء أو ذاك (الذي أسلّم لكم بإمكانه أيا كان) يوجد: قضية تحليلية أم قضية تأليفية؟ في الحالة الأولى لا تضيفون بفكركم عن هذا الشيء أيَّ شيء إلى وجوده. لكن في هذه الحالة إما أن يكون التفكير الذي فيكم هو الشيء نفسه، وإما أن تكونوا افترضتم الوجود منتمياً إلى الإمكان، وسيكون ذلك ما يسمى استلالاً للوجود من الإمكان الجواني، ولن يكون ذلك سوى تحصيل حاصل بائس. فلفظ الواقع الذي في أُفهوم الشيء يرنُّ بشكل مختلف كلياً عن الوجود في أُفهوم المحمول، لا يحل المسألة. لأنكم لو أسميتم واقعاً كل طرح (من دون أن تعينوا ما تطرحون) لكنتم طرحتم الشيء بنفسه في أُفهوم الحامل وسلّمتم به بوصفه متحققاً مع كل محمولاته، في حين أنكم لم تفعلوا سوى أن كررتموه في المحمول. فإن اعترفتم على العكس، كما يليق حقاً بكل كائن عاقل أن يفعل، بأن كل قضية وجودية هي تأليفية فكيف تريدون إذن أن تثبتوا أن محمول الوجود لا يمكن أن يُنسخ من دون تناقض، حيث إن هذه الميزة لا تنتمي بشكل خاص إلا إلى القضايا التي يستند طبعها إلى ذلك بالضبط؟

وكنتُ آمل بالطبع أن يبدد تعينٌ دقيق لأُفهوم الوجود، هذا التمحّك المتحذلق من دون لفّ أو دوران، لو لم أكن قد وجدت أن الوهم الذي يتولد من خلط محمول منطقي بمحمول واقعي (أي تعيّن الشيء) يُلغي تقريباً كل تعليم. ويمكن لكل شيء أن يصلح حسب ما نريد كمحمول منطقي، وحتى الحامل نفسه يمكن أن يحمل، لأن المنطق يتجرد من كل مضمون، لكن التعيين محمول يضاف إلى أُفهوم الحامل ويزيد عليه، يجب إذن أن لا يكون متضمناً فيه)[1].

إن ما يحاجج به كانط القائلين بالبرهان الأنطولوجي أن الوجود أو فعل الكينونة، ليس محمولاً واقعياً وإن كان محمولاً منطقياً وبحسب اللغة، وذلك لأنه لا يخبرنا بأي شيء جديد عن أي شيء نقول إن له وجوداً أو كينونة. ففي قولنا: التفاحة مستديرة أو موجودة، ثمّة شيء زائد يتمثل في كلمة (موجود)، بسبب أنها لا تطلعنا على خاصية التفاحة، وإنما يجب القول بدلاً من ذلك: هناك تفاحة بـكذا من الخصائص. وهكذا الحال في قولنا: إذا كان الله موجوداً كان له من الخصائص العلم والقدرة وغيرها، فإن هذه الجملة شيء مفهوم وكامنٌ في التصورات، أما قولنا: الله موجود فحسب فشيء مختلف عن ذلك كلياً.

وخلاصة ما يريد كانط قوله: إننا لا نستطيع أن نستنبط من أي تصور إلا ما هو متضمن في التصور، وفكرة الموجود الحقيقي الكامل تتضمن فكرة الوجود كمفهوم في أفق الذهن (وجود ذهني)، وليس الوجود في الخارج المتحقق فعلاً. بمعنى أن الماهية مجرد فكرة ومن ثم فهي لا تقدم لنا سوى الإمكان المنطقي، وهو أي الإمكان المنطقي لا يعني الواقعية والتحقق فعلاً.

وفق كانط فإن الدليل الوجودي لا سيما بصياغته الديكارتية التي ركّز عليها في نقده، تتضمن خلطاً واضحاً بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود، والحال أن طابع الوجود ليس تحليلياً حتى يكون صفةً أو محمولاً، (بهذا الدليل الأنطولوجي الديكارتي الشهير جداً، والذي يزعم التدليل بأفاهيم على وجود كائن أسمى، لا نفعل سوى أن نضيّع كل جهدنا وعملنا، وليس بوسع أي إنسان أن يصبح أكثر غنى في المعارف بمجرد أفكار، مثلما ليس بوسع تاجرٍ أن يصبح أكثر غنى لو أضاف، بقصد زيادة ثروته، بعض الأصفار إلى دفتر حسابه)[2].

ولكن هل ختم ملف البرهان الوجودي بنقد كانط؟ كان الأمر على العكس من ذلك، فقد

[1]ـ نقد العقل المحض، عمانوئيل كنط: 298 - 299، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي. ولاحظ كذلك ترجمة غانم هنا، نقد العقل المحض: 623 - 624، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2013.

[2]ـ نقد العقل المحض، ترجمة وهبة: 300، وترجمة غانم هنا: 627. وهذا النقد الكانطي للبرهان الوجودي تكرر بعد ذلك مع برتراند راسل بناءً على فلسفة التحليل المنطقي ورؤيته للأوصاف. أنظر: تاريخ الفلسفة الغربية 3: 423.

استمر الجدل والنقاش بشأن البرهان الوجودي بين المؤيدين والرافضين وحتى العصر الحديث وفي بلدان أوربية متعددة. وعلى سبيل الإشارة فإن الإيطالي برناردينو فاريسكو كتب مقالة في مجلّة لوغوس عام 1929م، حاول فيها الانتصار للبرهان الوجودي[1].

وفي سنوات لاحقة عمل المناطقة على تطوير صياغات الدليل الوجودي، بنحو يمكن التخلي عن الفكرة المثيرة للجدل فيه، أعني الانتقال من مجرد التصور للوجود أو كون الوجود صفة. وهكذا فعل تشارلس هارتشورن عندما افترض أن تصورنا عن الله إذا كان تصوراً عن موجود أبدي قائم بذاته فإن مسألة وجود الله لا يمكن أن تكون مسألة واقع، بل يجب النظر إليها على أنها ضرورة منطقية[2]. في سعي لتوظيف قواعد المنطق الحديث التي ترتكز على سلامة الدليل صورياً دون النظر لمضمون الاستدلال وقضاياه ومادته.

وواضح أن محاولة الاستناد لقاعدة الإلزام (إذا.. فإن..) لو تمت فمع ذلك لا تثبت لنا وجود الله الواقعي الفعلي، وإنما غاية ما تثبته صحة البرهان صورياً، وذلك باعتبار أن القضايا الشرطية تصح حتى مع كذب طرفيها، فضلاً عن تلك الفجوة في الانتقال من التصور لاستنتاج الوجود الفعلي. وما تزال النقاشات بشأن البرهان الوجودي مستمرة.

تقويم عام للبرهان الوجودي

شكل البرهان الوجودي منذ ولادته على يد أنسلم محل جدل واسع ما زال مستمراً حتى يوم الناس هذا. وهذا المعنى يؤشر لنا على رواج التفكير الفلسفي والديني في الغرب بغض النظر عن طبيعة الموقف من البرهان. فالمتفقون مع حجج كانط في رفض البرهان الوجودي ليسوا قليلين، كما أن المؤمنين به لا يقل عديدهم عن أولئك. وفضلاً عن ذلك فقد افتتحت نقاشات جديدة في السنوات الأخيرة دارت حول البرهان الوجودي أدت إلى إذكاء روح التفكير الفلسفي كما يقول جون هيك[3].

ارتكز البرهان الوجودي في صياغاته المختلفة على نقطة مثّلت بنفسها مورد الإشكال، أعني اتخاذ تصور فكرة المطلق الكامل أو الموجود الكامل جسراً لإثبات وجوده الخارجي.

---

[1]ـ فلسفة العصور الوسطى: 73 - 74.

[2]ـ الدين من منظور فلسفي: 71.

[3]ـ فلسفة الدين: 31.

إن ما يلاحظ على مجمل صياغات البرهان أن ثمة خلطاً بين عالم الأفكار وعالم الواقع، أو قل بين الحمل الأولي والحمل الشايع بحسب لغة المنطق. ذلك أن القضية القائلة: الكامل المطلق أكمل موجود قابل للفرض، كاملٌ مطلقٌ، إنما هي بحسب الحمل الأولي دون الحمل الشايع، فهو كامل مطلق بسبب من ثبوت الشيء لنفسه، أي ثبوت المفهوم لنفسه في أفق الذهن، والحال أن أصحاب البرهان تصوروا أنه كامل مطلق بحسب الحمل الشايع.

وبجملة أخرى: إن الكامل المطلق الموجود في الذهن تصوراً ومفهوماً هو مفهوم الكامل المطلق وهو ضروري الثبوت لنفسه، وليس مصداق الكامل المطلق. فتصور الشيء يختلف عن حقيقة الشيء، ومفهوم الذات غير المتناهية التي افترضها ديكارت في صياغته ليست أكبر من المدرِك لها، حتى يتم استدلاله، وإنما نفس الذات المطلقة غير المتناهية في الواقع هي الأكبر. بمعنى إن تصور الذات غير المتناهية الموجود في ذهن الإنسان ليس أكمل من الإنسان، لأن تصور الحقيقة ليس هو الحقيقة بنفسها وبما لها من آثار واقعية في تحققها الموضوعي. وهذا المعنى يوقفنا على أن ديكارت قد خلط بين خصائص الذات غير المتناهية بوجودها الواقعي وبين التصور الذهني عن الذات غير المتناهية. فالإنسان لما يتصور النار لا يعني ذلك تحقق النار في أفق الذهن بما لها من خصائص الإحراق والإضاءة، وإنما يعني تحقق مفهوم وماهية النار في الذهن فحسب. وهكذا هو الحال فيما يرتبط بالكامل المطلق أو الذات غير المتناهية. وقد عولجت هذه المسألة في الفلسفة الإسلامية في البحث المعنون بـ(الوجود الذهني).

وهذا يعني أن نقطة الضعف في البرهان الوجودي الذي طرح في الفلسفة الغربية هي بنفسها المرتكز الأساسي فيه. أعني استنتاج وجود الشيء من تصوره، فلا يسعنا إلا أن ننحاز صوب كانط في نقده للبرهان برغم ما قد يثيره هذا النقد من مسائل أخرى جانبية. إن عدم وجود الذات الأكمل والمطلقة لا يلزم منه عدم تصورنا للذات المطلقة الكاملة، كما أن تصورنا لهذه الذات في أفق الذهن ليس تصوراً للذات الأكمل والأعلى في الخارج، ومن ثم فلا يوجد خلف أو تناقض كما افترضه أنسلم ومتابعوه. فالكامل المطلق سواء كان له وجود أم لم يكن فإن تصورنا للكامل المطلق أمر ممكن وهو نفس تصورنا للكامل المطلق أي بالحمل الأولي، فلا يمكن استنتاج الوجود الخارجي للكامل المطلق من تصورنا لمفهوم الكامل المطلق. فالمتحصل أن وجود الشيء (بالحمل الشايع) لا يستنتج من التصور.

على أن نشير هنا إلى أن نقد كانط للبرهان الوجودي له جذور في كلمات فلاسفة المسلمين. فقد ذكر الفيلسوف صدر الدين الشيرازي (1572ـ 1640م) في كتاب الحكمة المتعالية كلاماً نجد فيه جذر الإشكال الذي سجّله كانط على البرهان الوجودي. ونصّ كلام الشيرازي: (إن ما ذكره من أن مفهوم الموجود موجود لأنه محمول عليه، مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحويّ الحمل، والخلط بين الحمل الذاتي الأولي والحمل الشايع المتعارف. فإن كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الأول [أي بالحمل الذاتي الأولي]، وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني [أي بالحمل الشايع المتعارف]، فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه أن يكون فرداً لنفسه حتى يكون موجوداً في الخارج)[1].

فكأنَّ أنسلم ومن حذا حذوه قد اعتبروا أن الكامل المطلق المتصور كامل مطلق في الخارج، أي جعلوه فرداً لنفسه، والحال أن الكامل المطلق كامل مطلق بالحمل الأولي أي يحمل على نفسه، ومن ثم لا يلزم من ذلك خلف أو مفارقة تناقض.

إن هذا النقد المتوجه للدليل **الأنسالمي الديكارتي** قد جعل أمثال **كارل بارث** (1886 ـ 1968م) ينظر إليه بوصفه محاولة لإظهار الإيمان وليس بوصفه برهاناً، (إنه لأمر حقيقي يتبين لك بوضوح وأنت تقرأ دليله مرةً ثانية أو ثالثة، إن أنسلم يعبّر عن إيمانه بقدر ما يعرض برهاناً منطقياً)[2].

وفي تقديري إن ما ذكره **كارل بارث** سليم ويتناغم مع سياق طرح **أنسلم** للبرهان، أعني منهجه القائم على فكرة: أؤمنُ لأتعقّل. بمعنى أن مثل هذا البرهان لن يفلح في اقناع ملحد أو شكّاك، إذ لا يتضمّن تصور فكرة الكامل المطلق مع عدم الإيمان بالوجود الواقعي له أيَّ تناقض أو خللاً منطقياً، وإنما يحصل التناقض في نظر **أنسلم** ومن يحذو حذوه من المؤمنين بفكرة وجود الكامل المطلق، أو تصور الكامل المطلق المتضمن لوجوده، وهي فكرة في إطار طرحها تبدو متضمنة لعنصر إيماني أكثر من مسألة التجرد المنطقي والعقلي.

البرهان الوجودي البديل

نريد في خاتمة المقال الإشارة إلى أن ثمة برهاناً وجودياً بديلاً جاء في الفلسفة الإسلامية حريّ أن يجعل بين يدي الدراسات الفلسفية المقارنة.

---

[1]ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي 6: 77، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الأولى 2002م.

[2]ـ الدين من منظور فلسفي: 72.

طرح الفيلسوف المسلم **صدر الدين الشيرازي** برهاناً وجودياً أسماه ببرهان الصديقين لإثبات وجود **الله**. ونعبّر عنه بالوجودي لأنه يستند لحقيقة الوجود الموضوعية. وهو بهذه النقطة ينماز عن البرهان الوجودي في الفلسفة الغربية بصيغه المتعددة الذي تقدم الحديث عنه. **فالشيرازي** في هذا البرهان لم ينطلق من التصور الذهني المسبق لفكرة الكامل المطلق أو اللامتناهي لإثبات الوجود الموضوعي وما يتضمنه ذلك من خلل في العبور من التصور للخارج، وإنما انطلق من الوجود الموضوعي الخارجي.

لا يتعلق غرضنا بنقل البرهان، وإنما أحببنا الإشارة إليه في خاتمة الحديث لكي يكون نصب أعين الدراسات الفلسفية المقارنة التي تؤشر إلى طبيعة الفرق بين الفلسفتين الغربية والإسلامية. وللوقوف التفصيلي على هذا البرهان يمكن الرجوع لمصادر دراسته[1].

---

[1]ـ الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي 6: 14 فما بعدها؛ أصول الفلسفة، محمد حسين الطباطبائي 2: 648 فما بعدها.

هذا الباب

يُعنى باب "الشاهد" بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو على نطاق عالمي، كما هو حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

❊ ❊ ❊

في هذا العدد نُسلِّط الضوء على فيلسوف الشكّ الفرنسي بيير بيل، لنقرأ سيرته الذاتية، ونتبيّن أبرز نظرياته وأطروحاته الفلسفية، فضلاً عن مساجلاته مع من سبقه ومن عاصره من فلاسفة ومفكري الغرب.

الشاهد

فيلسوف الدين بيير بيل
ناقد اللاهوت المدرسي

النزعة الشكّية عند بيير بيل

قراءة في فلسفته الدينية

جعفر حسن الشكرجي [*]

يتناول هذا الباب من "الشاهد" حياة فيلسوف الدين الفرنسي بيير بيل، وأطروحاته المتعلقة بالمذاهب الفلسفية التي تصدّت لقضية الوجود وثنائية الخير والشر. يليه عرضٌ إلى السيرة العلمية للفيلسوف بيل وتظهير نزعته الشكيّة بالأنظمة الفكريَّة التي عاصرها، ونقوده للممارسات السائدة في زمانه، الأمر الذي سبَّب له الكثير من المتاعب التي طبعت حياته وتركت تأثيراتها البيّنة على منهجه سيرته الشخصيّة...

أهمية الإضاءة على هذه الشخصية الفلسفية أنها تقدّم فيلسوفاً كان لا يزال في الظل بالنسبة إلى القارئ العربي. لذلك تأتي هذه المقالة لتقف عند أهمّ العناصر المكوّنة لأطروحاته الفكرية في مجال الميتافيزيقا وفلسفة الدين. كما تحاول بيان جملة من الخطوط النقدية حيال هذه الأطروحات ولا سيما لجهة نزعته الشكيّة التي حفرت عميقاً في مسار التفكير الفلسفي الغربي وخصوصاً في حقبة التمهيد لعصر التنوير.

المحرر

يُعدُّ الفيلسوف الفرنسي بيير بيل (Pierre Bayle) واحداً من أبرز المفكرين في القرن السابع عشر الميلادي. تميَّز بنزعة شكِّيَّة متطرفة وإتجاه نقديّ لاذع، وأخضع عدداً هائلاً من النظريات الفلسفيَّة واللاهوتيَّة والعلميَّة، القديمة والحديثة للتحليل النقدي، مبيِّناً ما فيها من قصور وتناقض. وقد حاز على العُدة اللازمة لإنجاز هذه المهمة، فعدتُهُ هي مهارة جدليَّة دقيقة وعدد هائل من الحجج الشكيّة ومعرفة واسعة جداً. إنَّ بيل في محاولته تقويض المذاهب جميعا

*ـ باحث في الفلسفة الغربية، وأستاذ بكلية الآداب في جامعة بابل ـ العراق.

بنزعته الشَّكِّيّة، لم يكن حريصاً على بناء مذهب جديد، وبذلك أصبحت الفلسفة عنده منهجا شكياً.

ربما يمكن القول أن بيير بيل كان أعظم الشكوكية حدةً في العصر الحديث، إذ طوّر مذهباً شكياً متطرفاً للغاية، يعارض «كل ما قيل وكل ما تم عمله»[1] في المجالات الفلسفية واللاهوتية والعلمية والرياضية والتاريخية، مستخدماً حججاً هائلة لهذا الغرض و مستفيداً من التراث الشكيِّ كله، بعد أن نقَّح حججه، لكي تَصدق مباشرة على الفلسفات الجديدة وأنواع النظريات المتنافسة كلّها. ولقد تميَّز بمهارة جدلية كان يفتقر إليها الشكوكيون الأوائل، واستعمل بشكل خاص نهج أحد أبطاله، وهو روديريجو أرياجا (و هو آخر الفلاسفة المدرسين الأسبان، توفي عام 1667) ومن المحتمل أنَّه تعلمه من اليسوعيين خلال دراسته في مدينة تولوز، يقوم هذا النهج على بيان ضعف كل محاولة عقلية لفهم بعض جوانب التجارة البشرية. إنَّ بيل، مثل (أرياجا) قبله، فهو يُظهر مرة بعد مرة المأزق الفكري الذي يقع فيه الإنسان، إذ تنتهي دائما كل محاولاته العقلية بنظريات حبلى بالتناقض والسخافة[2]. إن الشيء اليقيني الوحيد، بنظر بيل، هو لا شيء يقيني. [3]وفي الحقيقة أنَّه كان يشك كذلك في مذهب الشك.

ففي 2600 صحيفة من الاستنتاج والحجج والبراهين، في قاموسه التاريخي والنقدي، اعترف بيل بضعف العقل، فإن العقل مثل الحواس التي يعتمد عليها، قد يخدعنا، لأنه غالبا ما يتخلله الانفعال والرغبة والهوى. فالعقل والشكُّ هما اللذان يحددان سلوكنا. فالعقل يمكن ان يعلمنا أن نشك ولكنه قليلا ما يحركنا للعمل: «إن أسباب الشك مشكوك فيها هي الأخرى. ومن ثم يجب على الإنسان أن يشك. أية فوضى، و أي عذاب للذهن.. إن عقلنا يؤدي بنا إلى أن نتيه ونهيم على وجوهنا على غير هدى. لأنه حين يكشف عن أكبر قدر من حدة الذهن والدقة، يلقى بنا في الهاوية.. إن العقل أداة هدم، لا أداة بناء» [4].

يصرح بيل مراراً و تكراراً، أن الفعالية الفكرية، أيّاً كانت المشكلة التي يوجه الاهتمام إليها، تقود

---

[1]- Popkin ,Richard H.,Skepticlsm , Article in: «The Encyclopedia of Philosophy» , Macmillan , New York , 1967 , vol. 7 , P.454.

[2]-Popkin , R.H. , Pierre Bayle , Article in: «The Encyclopedia of philosophy» , vol.1 , P, 259.

[3]- Doyle John P. ,Pierre Bayle Article in: «Lexicon Universal Encyclopedia» , Lexicon Publications , New York , 1997 , vol.3 , P.133.

[4]- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة: عصر لويس الرابع عشر، ترجمة: محمد علي أبو دره، دار الجيل، بيروت، ب ت، الجزء الرابع من المجلد الثامن 34، صـ93

إلى شكِّية تامة، مادام العقل يؤدي بنا بشكل ثابت إلى الضلال ويجعلنا مرتبكين. وبيل يشبه العقل ببارود مدمر، يبدأ بتدمير الأخطاء، بعد ذلك يدمر الحقائق، ولو ترك وشأنه، لما عرفنا إلى أين يتجه، ولما أمكنه أن يجد نقطة يقف عندها. وعندما يصل بيل، في كل مرة، إلى هذه المرحلة، يصرح بأنه بالنظر لعدم قدرة العقل الوصول إلى أية نتيجة كاملة وملائمة عن أي شيء، فإن الإنسان يجب أن يترك العقل، ويبحث عن مرشد آخر هو الإيمان[1].

وفيما يتصل بالعلاقة بين عالَم العقل وعالَم الوحي، يرى بيل أنَّهما على طرفي نقيض وفي صراع تام؛ لأنّ الأخير يقوم على ادعاءات معارضة للمبادئ التي تبدو واضحة جداً للعقل. ولنأخذ أول التوراة (سفر التكوين)، الذي يقرر أن خلق الكون كان من العدم، بينما العقل يقرر أن كل شيء يتولد عن شيء آخر. ويقول أنّ هناك نوعين من الناس: نوع من الناس دينهم في عقولهم وليس في قلوبهم، ونوع أخر دينهم في قلوبهم وليس في عقولهم. فالنوع الأول مقتنع بصحة الدين، لكن ضمائرهم لا تتأثر بمحبة الله. والنوع الثاني لا يدرك حقيقة الدين حين يبحث عنه بالطرق العقلية، لكنهم حين يصغون فقط لمشاعرهم أو ضميرهم أو تربيتهم، فإنهم يقتنعون بالدين، ويكيفون سيرتهم وفقا له، في داخل حدود الضعف الإنساني. وهذا النوع الأخير من الدين يصبح مشوشا ومعقداً كلما حاول مقتنعه أن يوضحه أو يفهمه. ولكنه إذا كف عن محاولة عقلنته، عندئذ يصير موجهاً هادئاً لحياة ورِعة[2].

لقد أصر بيل، مثل ديكارت، على ضرورة الوضوح (الشروط الصارمة للمعرفة اليقينية) ولكنه، بخلاف ديكارت، انتهى إلى أن العقل غير قادر على الحصول على مثل هذا الوضوح، خاصة فيما يتعلق بالله[3]. بل وجادل بإمكانية أن تكون القضايا واضحة ومتميزة، ومع ذلك يمكن البرهنة على أنها خاطئة[4].

لقد أخضع بيل عدداً هائلاً من أفكار الفلاسفة واللاهوتيين للتحليل النقدي، محاولاً أن يثبت بفطنة حادة وبراعة جدلية أنه ليس لدى أي منهم شرعية تؤهل زعمه امتلاك الحقيقة النهائية، ولذلك شجب وثوقية الفلاسفة، بقدر ما استهجن اعتقادية اللاهوتيين[5].

[1]-Popkin , Pierre Bayle , P.260.

[2]-Ibid: , 260.

[3]- Antognazza , Maria Rose , Arguments for the Exitence of God: The continental European Debate , Article in: «The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy» , Vol. 2 , Cambridge 2007 , p.732.

[4]- Popkin , Skepticism , P.455.

[5]ـ انظر المصدرين الآتيين:

أ ـ دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير،ليبيا، ب ت، الجزء الأول، صـ193.

ب ـ أميل برهييه، تاريخ الفلسفة: الجزء الرابع: القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983، صـ355.

ففي الميتافيزيقا، استخدم بيل كل مهارته في بيان أن النظريات المتعلقة بالزمان والمكان والمادة والحركة والعلاقة بين النفس والبدن، إذا ما حُللت وجدت أنها متناقضة وغير معقولة، كما قام باعتراضات شكيّة على الأنظمة الفلسفية واللاهوتية، من طاليس، وحتى ديكارت و هوبز وسبينوزا و مالبرانش و ليبنتز ونيوتن وآخرين، مرورا بالفلسفات: الذرية والأفلاطونية و الأرسطية، وانتهى إلى أن النتائج التي تترتب عليها غريبة ولا تصدق[1]. ولهذا كان يتمسك باستمرار بأن الفلسفة لا تحقق المعرفة ولا الاطمئنان، بل التناقض والارتباك والحيرة[2]، وأشار على الفلاسفة ألا يقيموا للفلسفة وزناً كبيراً، لأنها تقود إلى الشك الكلي وتجبر الإنسان أن يقبل بالإيمان الأعمى[3]. إنَّ نقد بيل للمذاهب الفلسفية جعل فولتير ينظم فيه أبيات من الشعر الفرنسي، هذا مؤداها [4]:

بيل، يفوق أنداده علما ودراية. فعزمت على استشارته.

إنَّ علو كعبه في العلم، ورفعة قدره، يأبيان عليه ألاَّ يكون صاحب مذهب خاص به؛ لقد أَجهز على سائر المذاهب، وها هو ذا يحارب نفسه بنفسه.

وأصرَّ بيل على أن العقائد الدينية ليست فقط فوق وما وراء العقل، ولكن أيضاً معارضة له، مؤكدا أنها تتميز بطبيعة لا تقبل كل أنواع الجزم، وأن مثل هذه العقائد يمكن أن يُعتقد بها أو تُقبل على أساس الإيمان[5].

ومع ذلك، ما ادعى بيل قط أنه يسحب على هذا النحو أي سند حقيقي و مكين للدين؛ فما العقل البشري، المعرض دوما للخطأ، بالقياس إلى السلطة الإلهية المعصومة عن الخطأ؟ إن الوساوس والتشكيكات المرتبطة بمسألة العدالة الإلهية جميعها تحذفها السلطة دفعة واحدة: «ذلك هو بلا ريب السبيل الحق إلى محو الشكوك: الله قاله، الله فعله، الله أباحه». وعلى السلطة الإلهية، ولا شيء غير هذه السلطة، ينبغي أن يكون تعويلنا. ويستشهد بيل في معرض التأييد بهذه الرسالة الموجهة من بيرو دابلانكور (كاتب فرنسي، 1606 ـ 1664) لأوليفييه باترو (محام فرنسي، 1604 ـ 1681): «إنَّك تعتقد بخلود النفس لأنَّ عقلك يصور لك الأمر هكذا،

[1]-Popkin , Pierre Bayle , P.259.

[2]-Cummins , Phillip D. , Pierre Bayle , Article in «The Cambridge Dictionary of Philosophy», Cambridge , 2006 , P.75.

[3]- The New Encyclopedia Britannica , Micropeadia , The University of Chicago , 1977 , Vol. 1 , P. 892.

[4]ـ جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: الأب مارون خوري، عويدات، بيروت، 1988، ص33.

[5]- Popkin , R.H. ,Fideism , Article in: «The Encyclopedia of Philosophy» Vol. 3 , P.201.

وأنا ضد عقلي: فأنا أعتقد أن نفوسنا خالدة، لأنَّ ديننا يأمرني باعتقاد ذلك. أنعم النظر في هذين الشعورين ولسوف تقر في أرجح الظن بأنَّ شعوري أصدق بكثير»[1].

وبناء على ما تقدم، كان من الطبيعي أن يهتم بيل بنقد الخرافات والتحيزات،ومحاربة كل أنواع الدوغماتية، [2]وكذلك التقاليد عندما لا تكون خاضعة لتحليل نقدي[3]. فعندما تولى الفزع أوروبا بأسرها للنجم المذنب الذي كان قد عبر السماء في كانون الأول1680، وفسر الكاثوليك والبروتستانت على حد السواء هذه الظاهرة بأنها نُذر إلهية، واعتقدوا أن الله سيرسل صاعقة من السماء على الأرض الخاطئة الآثمة في أية لحظة، فإنَّنا عندئذ نقدر مدى الشجاعة والحكمة في تعليقات بيل عليه.ففي عمله «خواطر حول مذنب عام 1680» أسس بحثه، الذي نشره عام 1682، على الدراسات الحديثة التي أجراها الفلكيون، ومن ثم أكد لقُرّائه أنّ النجوم المذنبة تتحرك في السماء طبقا لقوانين ثابتة وليس لها علاقة بشقاء البشر وسعادتهم[4].

التسامح:

على الرغم من تعرض بيل وعائلته والمتمسكين بالمذهب البروتستانتي للاضطهادات من قبل السلطات الفرنسية، وفي الوقت الذي كان هناك رجال دين كبار يحاربون التسامح الديني وأي تساهل ليس فقط مع الأديان الأخرى، بل وأيضا مع المذاهب المسيحية الأخرى، أخرج بيل في عام 1686 إحدى الروائع في أدب التسامح الديني، متجاوزاً عن تلك الاضطهادات ومتحدياً الطغاة من الحكام والمتعصبين من رجال الدين.

وكان عنوان هذه الرائعة الأدبية «تعقيب فلسفي على كلام يسوع المسيح:أرغمهم على الدخول»، وكان هؤلاء المتعصبين قد التمسوا سنداً لاجراءاتهم التعسفية في القضية، التي رواها المسيح عن الرجل الذي قال لخادمه حين لم تُلَبَّ دعوته لوليمة كبيرة: أخرج مسرعاً إلى شوارع المدينة وأزقتها، وأدخل الفقراء والمشوهين والعرج والعميان إلى هنا. فقال الخادم: جرى ما أمرت به يا سيدي، وبقيت مقاعد فارغة. فأجابه السيد: أخرج إلى الطرقات والدروب وألزم الناس بالدخول حتى يمتلئ بيتي. (أنجيل لوقا: 14: 15 ـ 23)[5]. ولم يجد بيل مشقة في إيضاح أن هذا

---

[1]ـ برهييه، المصدر نفسه، ص 361.

[2]- Malherbe , M. , Reason , Article in:«The Cambridge History Of Eighteen-Century Philosophy», Vol. 1 , P.327.

[3]- See: Boas , G. , French Philosophy , Article in: «The Encyclopedia of Philosophy» , Vol.3 , P.343.

[4]ـ ديورانت، المصدر نفسه، صـ85.

[5]ـ الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان، 1996.

الكلام ليس له علاقة بإرغام الناس على إتباع دين أو مذهب واحد، مؤكداً أن لا معنى لإيمان يتم عن طريق القسر والإكراه، داعياً، إلى التسامح ليس فقط مع المذاهب المسيحية الأخرى، بل أيضا مع الأديان الأخرى كالإسلام واليهودية، وحتى مع الملحدين، موسعاً مجال هذا التسامح أبعد مما ذهب إليه الفيلسوف الإنكليزي (جون لوك) في مقالته عن التسامح، التي لم تكن قد نشرت بعد، فقد ألفها عام 1666 ونشرها عام 1689، إذ استثنى من التسامح طائفتين: الكاثوليك والملحدين[1].

وقد برهن بيل في كتابه المشار إليه أعلاه وفي أعماله الأخرى بحجج عقلية عديدة على ضرورة التسامح الديني والمذهبي الكامل. يقول بيل في أحد مؤلفاته: «لا شيء أدعى إلى جعل العالم مسرحاً دامياً للاضطهاد والمذابح ـ من تقرير هذا المبدأ القائل بأن كل المعتقدين بحقيقة دينهم يحق لهم أن يبيدوا سائر الأديان. إن هذا يؤدي إلى إرجاع الجنس البشري إلى الحال نفسها التي يتحدث عنها رجال السياسة، والتي كان فيها كل فرد سيداً وله الحق في كل شيء، ما دامت لديه القوة للاستيلاء عليه. إنّ من الواضح أن الدين الحق، أيا ما كان، لا يحق له أن يدعي أي امتياز يُخَول له العنف مع الديانات الأخرى، ولا يحق له أن يدعي أن الأفعال التي يرتكبها هو بريئة لكنَّها تكون جرائم إذا ارتكبها الآخرون»[2].

إنَّ البشر بصفة عامة في رأي بيير بيل ميالون للاعتقاد بأن هناك فروقاً حيث لا توجد فروق، وأنَّ هناك ارتباطات لا فكاك منها بين مواقف مختلفة حيث لا توجد هذه الارتباطات. وهكذا تعتمد الكثير من الخلافات في استمرارها وقوتها على التحامل والافتقار إلى الحُكم الواضح. فـــ(بيير جوريو ـ وهو لاهوتي أرثودكسي متطرف ـ كان صديقا لبيل ثم أصبح العدو اللدود له فعلى سبيل المثال إذ يسلم بأن معتقداتنا الدينية ترتبط باستعداداتنا الذهنية، كان يفترض فيه أن يستنتج من ذلك منطقياً التسامح، على اعتبار أن الأذواق والمشارب لا تتحمل النقاش، ومع ذلك تراه أكثر أهل الأرض تعصباً وبعداً عن التسامح[3].

واستخدم بيل نزعته الشكِّيَّة لتبرير التسامح الكامل. فإذا كانت النظريات المتعلقة بالطبيعة النهائية للحقيقة كلها موضع تساؤل فليس هناك أي مبرر لاضطهاد إنسان لقبوله برأي دون آخر؛ ولذلك يقبل الناس هذا الرأي وليس ذاك على أساس ما يجبرهم ضميرهم للاعتقاد به، مادام الاعتقاد الصادق لا يمكن تمييزه عن الاعتقاد الخاطئ، وبالتالي ليس ثمة مسوغ لاضطهاد الناس

[1]ـ د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، منشورات ذوي القربى، قم، 1385 (تقويم فارسي)، الجزء الثالث، صـ59-60 يراجع أيضا: ديورانت، المصدر نفسه، ص87 ـ 88.

[2]ـ بدوي، المصدر نفسه، الجزء الأول، ص59 ـ 60.

[3]ـ برهييه، المصدر نفسه، صـ360.

على معتقداتهم[1].؛ لذا يدعو بيل إلى ترك كل إنسان لضميره، فهو المرجع الوحيد الذي ينبغي الرجوع إليه، وهذا معناه أنه ليس من حق أحد أن يرغم ضمير غيره على أية عقيدة؛ ومن هنا كانت ضرورة التسامح التام الشامل[2].

ويضيف بيل إلى هذا الدليل الشكيّ دليلا أخلاقياً، إذ يرى أنه، ما من قوة، مهما بلغت، استطاعتها أن تعدل معتقد إنسان، بل كل ما تستطيع فعله هو أن تجعل من ذلك الإنسان مُرائي، ومن الخطأ فرض هذا الرياء على الناس. والحالة الوحيدة التي يجوز فيها قمع مذهب ما عندما يشكل هذا المذهب خطراً على الأمن العام. إنّ أكبر خطر في أي دين هو ألا يكون متسامحاً. ومن واجب الدولة أن تسمح بكل شيء إلاّ بعدم التسامح[3].

ومن ناحية أخرى يؤكّد بيل أنّه إذا كانت حقائق الدين تخصُّ دائرة ما هو غير عقليّ، كما بين ذلك في الفقرة السابقة، فليس ثمة داع للخوض في جدل وخلافات لاهوتية، وينبغي أن يحل التسامح محل الخلافات [4].

الدين والأخلاق:

لقد صدم بيل المعاصرين له حين أكّد على أن مجتمعاً من الملحدين قد يكون أفضل خُلُقاً من مجتمع من المسيحيين[5]. وهو يقصد بذلك أنه ليس ثمة علاقة ضرورية بين المعتقدات الدينية ـ والأفكار بصفة عامة ـ وبين السلوك الأخلاقي. فقد تلحظ أحياناً الأخلاق الصالحة لدى الملحدين، في حين لا يستبعد أن يكون المؤمنون من المجرمين.

ويوافق بيل على ما يذهب إليه الفيلسوف الإيطاليّ بيترو بومبونتزي (1462 ـ 1524)، عندما لاحظ «أنَّ عدداً كبيراً من المحتالين والآثمين الفاسقين يعتقدون بخلود النفس وإنّ كثرة من القديسين والأبرار لا يعتقدون به»[6]. كما لاحظ بيل نفسه «إن الصدوقيين (فرقة يهودية) الذين كانوا ينكرون خلود النفس، أكثر استقامة من الفريسيين (فرقة يهودية أخرى) الذين كانوا يتبجحون بمراعاة شريعة الله»[7]. ولابد،

[1]- Phopkin , Skepticism , P.455.

[2]ـ بدوي، المصدر نفسه، الجزء الأول، صـ401.

[3]ـ جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة: د. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، ب ت، صـ539.

[4]ـ فريدرك كوبلستون، تأريخ الفلسفة، المجلد السادس:الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ترجمة: حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، المركز القوي للترجمة، القاهرة، 2010، صـ27.

[5]- Popkin , R.H. , Skepticism , Article in: «The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy» Vol.1 , P.428.

[6]ـ برهييه، صـ359.

[7]ـ المصدر نفسه، صـ360.

كما يؤكد بيل، أن تكون معرفة المرء بالناس ضعيفة حتى يعتقد أن «فساد الأخلاق ينبع من كونهم يشكّون أو يجهلون بوجود حياة أخرى بعد الحياة الدنيا»[1]. وينبع هذا الوهم من الاعتقاد بأنّ الناس يسلكون دوما وفق مبادئهم، مما يوحي بأنَّه من الممكن قلبيا على أن الإيمان بالآخرة سيكون بمثابة كابح خلقي: فلا شيء أندر وأبعد احتمالاً، على العكس من ذلك، من التلاحم بين آراءنا وممارستنا[2].

ومن ناحية أخرى يشير بيل إلى أنّ المثيولوجية اليونانية كانت سخيفة ولا أخلاقية، غير أن الشعب اليوناني عاش مع ذلك حياة أخلاقية سامية[3]. وعلى الرغم من أنّ بيل كان معجباً بحياة سبينوزا (1632 ـ 1677)، فإنّه كان يمقت مذهبه الفلسفي، لقد رأى في سبينوزا تأييدا لأطروحته بأن الإلحاد يمكن أن يتواجد مع تفوق أخلاقي عال. إن الكل يتفق، كما كتب بيل، بأن سبينوزا كان اجتماعياً وأنِيساً و ودوداً ورجلا طيباً بكل معنى الكلمة، غير أنه يعتقد أن فلسفته في وجود فرضية سخيفة وشاذة إلى أبعد حد يمكن تصوره، وتناقض معظم مفاهيم العقل الواضحة؛ ولذلك يرفضها بوصفها تأملا فلسفياً خطيراً تجعل الأخلاق خالية من المغزى. علما أن شهرة سبينوزا المبكرة قامت تقريباً على المقالة التي كتبها عنه في قاموسه التأريخي و النقدي، ولبعض الوقت كان البيان الوحيد الذي يمكن الحصول عليه عن نظام سبينوزا الفلسفي[4].

ويشير بيل من ناحية أخرى، إلى أنّه يعرف حالات لا تحصى عن أشخاصٍ يعدّون من أبطال الإيمان المسيحي واليهودي، كانت سيرهم في غاية السوء، مما يبين أنهم كانوا متأثرين بعوامل لا دينية. وقد كتب بيل مقالات عن انحرافات جنسية لمؤمنين ومتعصبين ومصلحين وباباوات[5].

والذي يريد بيل الوصول إليه هو أنّ السلوك الأخلاقي للناس ليس نتيجة معتقداتهم، ولكن بالأحرى نتيجة عوامل لاعقلية، مثل التربية والعادات والعواطف واللطف الإلهي[6]. لذلك يخطئ في نظره، من يعتقد أن الحوافز الدينية هي حوافزنا الوحيدة إلى العمل، فهناك حوافز كثيرة تكون أقوى بكثير من الحوافز الدينية في كثير من الأحيان، وقادرة على أن تؤدي بصاحبها إلى أفعال فاضلة[7].

---

[1]ـ نفس المصدر والصفحة.

[2]ـ نفس المصدر والصفحة.

[3]- Popkin , Bayle , P.259.

[4]- Barnard , F.M. , Spinozism , Article in: «The Encyclopedia of Philosophy» Vol.7 , P.541 See also: Zurbuchen , S. , Religion and Society , Article in: «The Cambridge History of Eighteenth ـ Century Philosophy» , Vol. 2 , pp. 791 - 792.

[5]- Popkin , Bayle , P.259.

[6]- Ibid. , P.259.

[7]ـ برهييه، ص 360.

مشكلة الشر:

يكرر بيير بيل في قاموسه التاريخي والنقدي تساؤل الفيلسوف اليوناني (أبيقور) (341 ـ 270 ق.م) المتعلق بمشكلة الشر. يقول أبيقور: «إنّ الله إمّا أن يكون راغباً في أن يزيل الشر ولكنه غير قادر، أو هو قادر ولكنه غير راغب، أو هو غير قادر ولا راغب، أو هو قادر وراغب. فإذا كان الفرض الأول فيجب أن يكون عاجزاً، وهذا لا يمكن أن يصدق على اللّه. وإذا كان الفرض الثاني، فإن اللّه يجب أن يكون حسوداً، وهذا أيضا يناقض طبيعته. أمَّا الفرض الثالث الذي يؤكد أنه يجب أن يكون حسوداً وعاجزاً، فإنّه في هذه الحالة لا يمكن أن يكون إلها. أمَّا الفرض الأخير فهو الوحيد الذي يتفق مع مفاهيم الله. إذن من أين يأتي الشر؟»[1].

ليس من الصعب أن ندرك أن ما يريده بيل من إيراده لهذا النص المشهور لأبيقور هو أن يستنتج استحالة التوفيق بين وجود الشر وبين وجود كائن لا متناهي الخير ولا متناهي القدرة، فإمَّا يحد من خيرتيه، إذا كان سمح بالشر الذي كان في استطاعته أن يمنعه، وإمَّا يحد من قدرته، إذا كان أراد أن يمنع الشر ولم يستطع. والحل الذي سبق أن قدمه القديس أوغسطين في القرن الخامس الميلادي، الذي يؤكّد على أن الشر عدم الخير في موجود هو خير بما هو وجود، فلم يقتنع به بيل، لمناقضته للواقع الذي يزخر بالمآسي والجرائم[2]. أمَّا القول بأن الله يسمح بالخطيئة إظهاراً لحكمته، كما يذهب إلى ذلك معاصره (ليبنتز)، فإنه يعدل إلى القول بأنه أشبه بـ «عاهل يدع الفتنة يعظُم شأنها ويتسع نطاقها ليفخر بعدئذ بقمعها»[3].

لقد جادل بيل بقوة بعدم وجود حل عقلي، ومن ثم فلسفي، يمكن الدفاع عنه لمشكلة الشر فقال: «إذا كان الإنسان مخلوقاً من أصل طيب غاية الطيبة، بالغ القداسة، قديراً غاية القدرة، فهل يمكن أن يتعرض للأمراض، للحر والبرد، للجوع والعطش، للألم والحزن؟وهل يمكن أن يكون لديه مثل هذه النزعات السيئة الكثيرة؟وهل للقداسة الكاملة أن تنتج مخلوقاً مجرماً؟وهل لهذا الخير التام أن ينجب مخلوقا تَعِساً»؟[4] لذلك رأى بيل أن المانويَّة وحدها،

---

[1]- **Fonnesu , L. , The Problem of Theodicy , Article in «The Cambridge History of Eighteen ـ Century Philosophy» , Vol. 2 ,p.750.**

[2]ـ Ibid. , P.751. للمزيد من المعلومات حول مشكلة الشر عند القديس أوغسطين يراجع للباحث «مشكلة الشر في الفلسفة المسيحية» بحث في مجلة «دراسات الأديان» بيت الحكمة، بغداد، العدد 21، 2011، ص37 ـ 40

[3]ـ برهييه، ص358 ـ 359. للمزيد من المعلومات حول مشكلة الشر عن ليبنتز يراجع للباحث «التفائل والتشاؤم عند فلاسفة عصر التنوير» بحث في مجلة «لارك»، كلية الآداب، جامعة واسط، العدد 5، 2011، ص ـ58 ـ 60. وللباحث أيضا مقالة حول مشكلة الشر في جريدة «الزمان» اللندنية، طبعة العراق، بعنوان: «الثيودسا أو مشكلة الشر» العدد 4411، 27 / 1 / 2013، ص ـ11.

[4]ـ ديورانت، صـ91.

القائلة بوجود إلهين بنظريتها، أحدهما يأتي منه الخير، والآخر يأتي منه الشر؛ لذا تبدو هي المؤهلة لحل المشكلة، لميزتها بتبرئة الله من جميع أشكال اللوم، رغم أنها فلسفياً فرضية غير معقولة، كما يقول بيل، فعقلنا يجد نفسه في أعجب موقع وأغربه: «فمن لم يعجب ومن يرثي لمصير عقلنا؟ فهؤلاء المانويون، بفرضيتهم السخيفة والمتناقضة، يفسرون التجارب على نحو أحسن بمائة مرة مما يفعل أصحاب العقيدة القويمة بفرضهم الصحيح كل الصحة، الضروري كل الضرورة، الحق كل الحقيقة عن مبدأ أول لا متناهي في الخير والقدرة الكلية». إنّها لسخرية مقنعة، وإنّما محققة[1].

وينتهي بيل من ذلك إلى القول: إنّ العقل البشري ضعيف للغاية لهذه المهمة، وإنّ الحل الوحيد لهذه المشكلة هو خضوع العقل للعقيدة المسيحية؛ أي الخضوع فقط لسلاح الوحي الإلهي. ويعرض أطروحته الأساسية بوضوح: نحن يجب أن نختار إمّا الفلسفة (أي العقل) أو الإنجيل، أيَّ الأثنين نختار، يجب أن نترك الآخر[2]. وبيل في هذه المسألة يعارض رأي ليبنتز بأنّه يمكن التوفيق بين العقل والدين، أو بين الشر الدنيوي والطيبة والقوة الإلهيتين.

وعندما ذكر ليبنتز المتفائل أنّ الشر لا يمكن أن يبدو إلا ضئيلاً إلى حد العدم بالمقارنة مع الخير، فإنّه كان في ذهنه نظرة بيل التشاؤمية من الطبيعة الإنسانية، الذي كثيراً ما كان يصرح بأنّ الجنس البشري شرير وبائس، وأن كل إنسان يعرف هذه الحقيقة[3]. علما أن كتاب ليبنتز «العدالة الإلهية Theodicy» الذي نشر عام 1710، هو إلى حد كبير محاولة لتفنيد آراء بيير بيل في المانوية ومشكلة الشر.

الخاتمة:

لاقى قاموس بيل التاريخي والنقدي نجاحاً منقطع النظير، لروحه وغنى معلوماته؛ إذ يذكر أنّ الطبعة الأصلية لهذا القاموس، وعددها ألف نسخة قد بيعت عن آخرها في أربعة أشهر. وأعيد طبعه عدة مرات، وما أن وافى عام 1750 حتى كان قد طبع منه تسع مرات باللغة الفرنسية، وثلاث مرات بالإنكليزية، ومرة بالألمانية. وعلى مدى عشر سنوات من وفاة بيل كان الطلاب يقفون صفوفا في مكتبة مازاران في باريس حتى يأتي دورهم في قراءة القاموس. واقتنى فريدرك الأكبر (1712 ـ 1786) ملك روسيا، أربع مجموعات منه في مكتبته، وأشرف على إصدار طبعة رخيصة موجزة منه

[1]ـ برهييه، ص ـ359.

[2]- **Fonnesu , Op. Cit. , P.751** >

[3]- **Ibid. , P.752.**

ليجذب عددا أكبر من القراء[1]. وأمر الرئيس الأمريكي توماس جفرسون (1743 ـ 1826) أن يكون قاموس بيل أحد مائة كتاب أساسي ليبدأ بها تأسيس مكتبة الكونغرس[2].

ومارس بيير بيل تأثيرا هائلا على فلاسفة القرن الثامن عشر. ففي فرنسا كان فطام فلاسفة عصر التنوير على قاموسه. فقد اعترف(ديدرو) بفضل بيل عليه وحياه بأنّه «أعظم شارح مهيب لمذهب الشك في العصور القديمة والحديثة معاً»[3]. وأطلق فولتير على قاموسه الفلسفي بأنّه ترديد لقاموس بيل، وعدّه «أعظم أستاذ في فنِّ الجدل»[4]. كما أثر على عدد من الفلاسفة الإنكليز كان من أبرزهم باركلي وهيوم. وكان لبيل بعض التأثير على التنوير الألماني[5]. ونظر لودفيج فيورباخ في القرن التاسع عشر إلى بيل على أنه أهم شخصية بارزة ساهمت في بزوغ الفكر الحديث، وخصص مجلداً كاملا له[6].

ولعل من المفيد أن نختم هذا البحث بالملاحظات الآتية:

1 ـ لقد قوض بيير بيل العالم العقلي القديم، لكنَّه لم يكن حريصاً على بناء عالم جديد؛ لاعتقاده أن العقل مؤهل للكشف عن الأخطاء على نحو أفضل من اكتشاف الحقائق الإيجابية.

2 ـ أثار بيل الكثير من المشكلات، وكان على الفلاسفة اللاحقين فحصها ومحاولة وضع الحلول المناسبة لها.

3 ـ زود بيل الفلاسفة في القرن الثامن عشر بذخيرة من الحجج للهجوم على المذاهب الإيديولوجية واللاهوتية المعاصرة لهم والانطلاق نحو عصر العقل.

4 ـ ضَعُفَ تأثير بيل تدريجياً لسببين: الأول: أنّ فلاسفة عصر التنوير تمثلوا جزءاً مهمّاً من أفكاره، والثاني: أنَّ الأطروحات الأساسية التي كافح لإقرارها، مثل التسامح وحرية الاعتقاد والتعددية، قد ترسَّخت وأصبحت من الحقائق الثابتة في الضمير الأوروبي وإن كانت محل نقاش.

5 ـ على الرغم من تعرض بيل لأنواع مختلفة من الاضطهاد، وأتهم بالإلحاد والهرطقة، إلاَّ أنه لم يتنازل عن أفكاره طوال حياته. لقد كان مستعداً لمناقشتها، ولكن دون التنازل عنها، إذا كان ضميره مقتنعاً بها أو كانت تقوم على حقائق لا يمكن دحضها.

[1]ـ ديورانت، ص95

[2]- Popkin ,Bayle , P.259.

[3]ـ ديورانت، ص95

[4]ـ نفس المصدر والصفحة.

[5]ـ كوبلستون، المصدر نفسه، ص28.

[6]- Popkin , Bayle , P.259.



بيير بيل

سيرة ذاتية فلسفية

بيير بيل (Pierre Bayle) فيلسوف وناقد فرنسي، ولد في 18 تشرين الثاني 1647 في كارلا ـ لو ـ كومت (سميّث فيما بعد كارلا ـ بيل تكريما له) وهي قرية فرنسية قرب الحدود الأسبانية. بعد إكمال دراسته الابتدائية، تولى والده تعليمه، ثم أرسله في 1669 إلى الأكاديمية البروتستانتية في بويلوران، غير أنه أصيب بخيبة أمل من هذه الأكاديمية، لما رأى نفسه أكبر سناً وذكاءً بكثير من بقية الطلبة، فتركها بعد ثلاثة أشهر ليدخل الكلية اليسوعيَّة في مدينة تولوز. وبعد أن درس الكتب التي كانت محل نقاش وسمع حجج بعض الأساتذة، تحول إلى الكاثوليكيَّة، وجعلته بعد فحص آخر أن يرجع إلى (الكالفينية) وهي تيار بروتستانتي يعود في اعتقاده إلى مؤسسه اللاهوتي الفرنسي جون كالفن. بعد سبعة عشر شهراً، ولكنه بات الآن مرتداً، وهو الشخص الذي عاد إلى الهرطقة بعد أن تخلى عنها، لذلك أصبح عرضة لملاحقة الكنيسة الكاثوليكيَّة له، ففر إلى جنيف، حيث أنهي دراساته الفلسفية واللاهوتية. وفي 1674، عاد إلى فرنسا باسم مستعار، وأصبح معلماً خصوصياً في مدينة روان، وأقام لفترة من الزمن في باريس قبل أن يستقر أخيراً في سودان، حيث عهد إليه بكرسي الفلسفة في الأكاديمية البروتستانتية في 1675. وبعد أن أغلقت هذه الأكاديمية في 1681، وجد له ملجأ في روتردام بهولندا، والتحق بوظيفة أستاذ للتاريخ والفلسفة في «المدرسة الكبيرة»، أكاديمية البلديّة. وكان من أوائل المفكرين الذين اتخذوا من الجمهوريَّة الهولنديَّة في ذاك الزمن قلعة للفكر الحر. وفي العام التالي 1682 أصدر أول عمل هام له هو «خواطر حول مذنب عام 1680»، غفلاً من أسم المؤلف، وفيه هاجم بلا هوادة الأفكار المسبقة التي تعزو إلى المذنبات بعض التأثير على مجرى أحداث الأرض، كما هاجم فيه الخرافات والتعصب، وقد تعرض على هذه الأفكار إلى حملة استنكار عامة، وقد تفاقمت حدة الانتقادات التي استهدفته مع صدور كتابه: «نقد تاريخ الكالفنية للأب ميمبروغ 1682»، الذي هاجم فيه بلذع أعداء حركة الإصلاح البروتستانتي. ونجح اليسوعيون في أن ينتزعوا من الملك أمرا بإحراق هذا الكتاب في باريس، وردَّ بيل عن هذا الإجراء بإصداره: «فرنسا الكاثوليكية للغاية في عهد لويس الأكبر 1685».

وكان بيل، بالإضافة إلى هذه المؤلَّفات،، التي أوحت بها الأحداث، يحلم بتأسيس مجلة تزوِّد قراءها بكل التطورات الهامة في الأدب والعلوم والفلسفة والبحوث والكشوف والتاريخ الرسمي. و

ظهر فعلاً العدد الأول منها باسم «أخبار جمهورية الأدب» في مائة وأربع صفحات في أمستردام في آذار 1684، وكان بيل يكتب محتويات المجلة شهراً بعد شهر لمدة ثلاثة أعوام.

وسرعان ما أصبح استعراضه للكتب ذخيرة قوية في دنيا الأدب. وقد صدرت المجلة غفلا من اسم المؤلف،وفي 1685 جمع أطراف شجاعته وأعلن أنه هو المؤلف , وبعد ذلك بعامين تدهورت صحته فترك تحرير المجلة لآخرين غيره. إنّ تقييماته النقدية في هذه المجلة جعلته سريعا شخصيةً رئيسةً في عالم الثقافة، وأصبح على اتصال مع القيادات الفكرية العلمية في عصره من بينهم: أنطوان أرنولد وروبرت

بويل ولوك ومالبرانش. وفي تلك الأثناء وقع ثلاثة من أسرة بيل فريسة اضطهاد القوات الفرنسية. وكنتيجة مباشرة أو غير مباشرة لعنف القوات الفرنسية واضطهادها للبروتستانت، ماتت أمُّه في 1681، ومات أبوه في 1685، وفي العام نفسه سجن أخوه ثم قضى نحبه نتيجة للتعذيب والقسوة. وبعد ذلك بستة أيام ألغى مرسوم نانت، الذي كان قد منح به الفرنسيين البروتستانت قدراً كبيراً من الحرية الدينية. فصعق بيل لهذه التطورات، ولم يكن له من سلاح غير قلمه , فأصدر، متحدياً الطغاة المستبدين، إحدى الروائع في أدب التسامح الديني، وكان عنوانها: «تعقيب فلسفي على كلام يسوع المسيح: أرغمهم على الدخول» نشرت في أربعة مجلدات بين 1686 ـ 1688، صاغ بيل في هذا العمل المبادئ العامة للتسامح، ومطالبا بانّ تترك للمرء حرية اعتناق الدين الذي يبدو في نظره هو الدين الحق ـ وهذه الفكرة أثارت في حينها موجه عارمة من السخط و الغضب في صفوف البروتستانتيين بالذات، فحرم من كرسيِّه كأستاذ للفلسفة في المدرسة الكبيرة في روتردام عام 1693، لكنَّه لم ينفعل أكثر مما ينبغي لهذا الإجراء. فقد كان يعيش أصلاً حياة تقشف، وتراءى له أنّه يستطيع أن يعيش من وراء قلمه؛ فقرر بعد ذلك أن لا يتزوج و يرفض أي طلب بالتدريس، كي يعيش منعزلاً، مكرساً نفسه للبحث عن الحقيقة و للدعوة للتسامح الشامل.

وفي تلك المدة، على وجه التحديد، استهل العمل الذي كان قد نضج في ذهنه مع الزمن وهو «القاموس التاريخي والنقدي» الذي نشر في مجلدين ضخمين «2600 صفحة» في روتردام بين 1695 ـ 1697. ولم يكن في الحقيقة معجم مفردات، بل دراسة نقدية للأشخاص والأماكن والآراء، في التاريخ والجغرافية وعلم الأساطير واللاهوت والأخلاق والأدب والفلسفة. وبهذا القاموس توَّج حياته الفكرية والأدبية فعلاً، وقد لاقى نجاحاً منقطع النظير، لكنَّه تعرّض لنقد وشجب من كلٍ من الكنيسة البروتستانتية الفرنسية والكنيسة الكاثوليكية الفرنسية، فقد منعت الأخيرة الكتاب، بينما طلبت الأولى من بيل أن ينقح أو يوضِّح بعض المسائل الواردة في القاموس، وهذا ما قام به فعلاً في الطبعة الثانية التي ظهرت في 1702. وبعد هذا الجهد الضخم استمر بيل يعيش في روتردام، منقطعاً للتأليف والمجادلات المختلفة، ومدافعاً عن بعض ادعاءاته الواردة في القاموس، ومحارباً خصومه الذين كانوا يتزايدون بمرور الزمن.

وقد وافته المنيّة في 28 ديسمبر 1706، وهو منهمكٌ بإكمال عمله الأخير «أحاديث بين ماكسيم وثيمست»، الذي نشر بعد وفاته في روتردام عام 1707.

منتدى الاستغراب

ـ الدين والعولمة والعلمنة

ـ محاورة بين أربعة علماء اجتماع غربيين

ـ خوزيه كازانوفا ـ جيل كيبل، توماس هاليك وغريس ديفي

ـ أدارت الحوار: دوريس دونيلي

حلقة نقاش: الحداثة والأديان

ـ أوليفييه آبل وجان بوبيرو

ومارسيل غوشيه وأوليفييه مونغان

ـ أدار الحلقة: بيير أوليفييه مونتيل

الدين والعولمة والعلمنة

محاورة بين أربعة علماء اجتماع غربيين

خوزيه كازانوفا ـ جيل كيبل ـ توماس هاليك و غريس ديفي

أدارت المحاورة: دوريس دونيلي [*]

هذه المحاورة التي نظمتها مجموعة من علماء الاجتماع والمتخصصين بفلسفة الدين تناولت إشكاليات التداخل والتخارج والتضاد التي افترضتها العلاقة الأصلية بين الدين والعلمانية. لعلَّ النقطة المحورية التي دارت حولها المداخلات هي المشهد السجالي حول تلك الإشكاليات التي بلغت ذروتها مع بداية ما سُمّي بزمن العولمة.

نشير إلى أن هذه الندوة الفكرية عقدت في العام 2010 في قاعة المؤتمرات بقصر زوفين في براغ وشارك فيها مجموعة من أبرز علماء الاجتماع في أوروبا والولايات المتحدة وهم:

- خوزيه كازانوفا: عالم اجتماع ديني، جامعة جورج تاون، الولايات المتحدة الأميركية.
- جيل كيبل: عالم اجتماع فرنسا.
- توماس هاليك: عالم اجتماع، ورئيس الأكاديمية المسيحية التشيكية، جمهورية التشيك.
- غريس ديفي: عالمة اجتماع ديني، جامعة إكستر، المملكة المتحدة.

المداخلة الرئيسية كانت لعالم الاجتماع والمفكر الإسباني خوزيه كازانوفا، ثم دارت المناقشات حول أبرز الأفكار التي وردت فيها. **المحرر**

دوريس دونيلي: أود أن أرحب بالجميع في جلستنا حول الدين والعولمة والعلمنة. لا شك أن الدين يلعب دوراً في غاية الأهمية في عالمنا الذي نعيش فيه اليوم، ولذلك فهو في قلب موضوع

---

*ـ دوريس دونيلي: مديرة مركز الكاردينال سيونينز، جامعة جون كارول، الولايات المتحدة الأمريكية.

14_th FORUM 2000 Conference/ October 10 -12, 2010, Prague Religion, Globalization and Secularization.

ـ من أوراق مؤتمر «فوروم 2000» الرابع عشرـ 10 ـ 12 تشرين الأول 2010، الذي انعقد تحت عنوان "الدين والعولمة والعلمنة".

ـ قاعة المؤتمرات قصر زوفين ـ براغ ـ جمهورية تشيكيا.

ـ تعريب: رامي طوقان. مراجعة: د. جاد مقدسي.

نقاشنا اليوم، ولكن ما يحدد مستوى أي نقاش هو مستوى المشاركين فيه، ويسرني أن أقول أننا لدينا الأفضل في موضوعنا هذا، فمتحدثنا الرئيسي هو خوزيه كازانوفا (Jose CASANOVA)، وهو من أبرز علماء الاجتماع في زمننا الحاضر، فبعد أن حصل على شهادة البكالوريوس الجامعي في الفلسفة من جامعة ساراغوسا في إسبانيا، عاد ليحصل على شهادة الماجستير في اللاهوت من جامعة إنزبروك في النمسا، ثم شهادة الدكتوراه في اللاهوت من المدرسة الجديدة في الأبحاث الاجتماعية في نيويورك حيث درَّس لبعض الوقت قبل أن يشغل منصبه في جامعة جورج تاون، وهو الآن أستاذ في علم الاجتماع في تلك الجامعة بالإضافة إلى كونه زميلاً أقدمَ في مركز بيركلي للدين والسلام والشؤون العالمية.

في هذا السياق لا بد وأن أخبركم بـ«قصة تحول» مر بها البروفيسور كازانوفا، ففي الأصل كان من المعتقدين بالعلاقة المتلازمة القائلة بأن تقدم المجتمع يتناسب عكسيّاً مع أهمية الدين فيه، فكلما تطور المجتمع كلما قلت أهمية الدين، ولكنه حين ذهب إلى الولايات المتحدة غيَّر وجهة نظره جملة وتفصيلاً إذ رأى بأم عينيه مجتمعاً متقدماً للغاية ولكن الدين لا يزال يلعب دوراً في غاية الأهمية فيه. وكان هذا هو أساس تغييره لاتجاه عمله حيث أعاد تعريف وأعاد تموضع وأعاد ترتيب المفردات التي يستخدمها كل من علم الاجتماع وعلماء الاجتماع، فتحدث مثلاً عن وجود «حداثات متعددة» بدلاً من حداثة واحدة، ونماذج فكرية جديدة للعلمنة: أي بكلمات أخرى العلمنة «الخفيفة» والعلمنة «المتطرفة». ولا يزال كتابه «الأديان العامة في العالم الحديث» (Public Religions in the Modern World) المنشور سنة 1994 عملاً مرجعيّاً في علم الاجتماع، وقد ترجم إلى اللغات اليابانية والإسبانية والإيطالية والبولندية والعربية والإندونيسية والفارسية والصينية، فقد عبر كتابه العالم بأسره ويسعدنا اليوم أن نرحب به هنا.

خوزيه كازانوفا: شكراً جزيلاً على تقديمك اللطيف يا دوريس. سيأخذ تقديمي شكل نظرة عامة إلى العمليات العالمية من دون أن أتخذ موقفاً محدداً، ولكن أرجو أن تنير الطريق أمام فهم العمليات التي يمكن طرحها في نقاشنا هذا حول العلاقات الممكنة بين الدين والعولمة والعلمنة. لقد ظللنا نحن العلمانيين الأوروبيين نعتقد إلى زمن قريب بأن لدينا الإجابة بالفعل: الدين أمر يعود إلى الماضي وهو من سمات المجتمعات البدائية السابقة للحداثة، وأن الدين إما سيضعف بشكل كبير أو سيختفي بالكلية وبأفضل أحواله سيصبح أمراً خاصاً بالفرد في المجتمعات العلمانية الحديثة. لقد كان هذا هو مفهومنا لعملية العلمنة، فبالنسبة إلينا لقد كانت عملية بالفعل وكانت آثارها واضحة في تطور المجتمعات الأوروبية الحديثة، وقد اعتقدنا بأن بقية العالم سيتبعنا في هذه العمليات الحديثة.

أيضاً، إن ما عنيناه بالتحديد من العولمة هو التوسع العالمي لعمليات التحديث الأوروبي هذه. التوسع العالمي للنظام الرأسمالي، التوسع العالمي للدول الحداثية، التوسع العالمي لعملية العلمنة. لكننا نعلم اليوم أنه، وعلى الأقل على مستوى عملية العلمنة، فإن التاريخ العالمي يتخذ مسارات مختلفة تمام الاختلاف عما توقعناه.

فقد توقعنا أن المجتمعات حين تصبح أكثر تقدماً ستصبح أكثر علمانيّة، أي أقل تديّناً، ولكننا نعلم الآن حقيقة أن الولايات المتحدة مجتمع يزداد تديّناً مع ازدياد تَقَدّمه. الأمر نفسه ينطبق على المجتمعات في بقية العالم: بينما تصبح هذه المجتمعات أكثر تقدماً نجدها تتبع نموذج الولايات المتحدة في كونها تصبح أكثر تديّناً وأقل شَبَهاً بالمجتمعات الأوروبية. إن هذا لا يعني بالطبع أن الولايات المتحدة تشكل نموذجاً أفضل للدول الأخرى لأن هذا سيكون ادعاء كاذباً، كما لا تزال الكثير من الدول لم تنته من عملية العلمنة الخاصة بها.

ما أود أن أقوله هو أن العالم يصبح أكثر علمانية وتديناً في الوقت ذاته، فلم نعد نفكر في العلمانية على أنها عملية انتهاء الدين، أو حركات الصحوة الدينية على أنها نهاية للعلمانية، فكلتا العمليتين ـ التحول العلماني والديني ـ تحدث في الوقت ذاته. إن التحول الديني ليس مجرّد إعادة إحياء لأشكال دينيّة تقليدية: بل أصبحت بناءً لظواهر حديثة للغاية. فالدين في الولايات المتحدة ليس من بقايا الماضي التقليدية بل هو نتيجة الحداثة الأمريكية.

قبل فترة كنت قد تقدمت بفكره هي أننا وبينما نناقش العلمنة علينا أن نميز ثلاثة معانٍ مختلفة لهذا المصطلح: العلمنة رقم واحد تعني تمييز مجالات العلمانية الثلاثة ـ الإقتصاد والدولة والعلم ـ من الدين. أما العلمانية رقم اثنين فهي تراجع المعتقدات والممارسات الدينية. والعلمانية رقم ثلاثة هي خصخصة الدين. وقد تزامنت هذه العمليات مع بعضها بعضاً في أوروبا بحيث اعتقدنا أنها بطبيعتها متلازمة ومرتبطة مع عملية التحديث. لكننا نعرف اليوم أن هذا ليس صحيحاً؛ فقد تتخذ هذه العمليات مسارات مختلفة أشد الاختلاف في مناطق مختلفة من العالم، والمهمة الصعبة في هذا الصدد هو معرفة العلاقات المتبادلة بين هذه المسارات، أي متى تتساوق في الاتجاه ذاته ومتى تتخذ اتجاهات متباينة متغايرة.

دعوني أبيِّن ما أعنيه حين أقول: «عملية العولمة العالمية التي تحدث في كل مكان»؛ يمكننا تقديم أفضل توصيف لعملية العولمة العالمية على أنها توسع ما أسماه الفيلسوف الكندي تشارلز تيلور: «الإطار العلماني الظاهر» في كتابه الجديد «عصر علماني» (A Secular Age). يتألف

الإطار العلماني الظاهر من تداخل النظام الكوني العلماني الذي كشفه لنا العلم والتكنولوجيا مع النظام الاجتماعي الجديد للدول: (الدول الإداريّة) والأسواق الرأسمالية والشؤون العامة القائمة على وسائل الإعلام والنظام الأخلاقي الحديث الذي بدأ ينتمي إليه الأفراد والقائم على تشديدهم على حقوقهم في الحرية والمساواة والسعي خلف السعادة.

عادة ما نفهم هذه الأنظمة الثلاثة على أنه ظاهرة وحالة في جميع شؤون حياتنا دون أي نوع من التسامي والعلو، أي أنها ليست مبنية على أساس وكأن الله غير موجود. بحسب ما قاله تايلور، فهذه التجربة الظاهراتية هي ما يقوم عليه عصر العولمة من حيث النموذج الفكري الذي يديره، وهو ما يجعل هذا العصر علمانيّاً بغض النظر عن مدى إيمان شريحة معينة من الإنسانية بديانة معينة أو بتصور معين للألوهية. ولكن كما تظهر المقارنة بين الأنماط التي اتخذها مسار عملية العلمنة في الولايات المتحدة وأوروبا فإن عملية العلمنة وضمن الإطار الظاهر نفسه تتخذ ديناميكيات دينية مختلفة للغاية.

رغم التباينات الكثيرة التي قد نجدها في النموذج الأوروبي نفسه إلا أن جميعها يتبع النمط ذاته في العلمنة، أي التمييز العلماني والتراجع في دور الدين ـ أو على الأقل تراجع دور الكنيسة وتدني مستوى التديّن. أما النمط الأمريكي فمختلف إذ ارتبط مع نمو الدين وتكرار الصحوات الدينية، بل لقد فتحت تجربتنا المباشرة في مراقبة هذه الظاهرة أبواب التساؤل عن نوع الديناميكية الدينية التي سترافق العلمنة، أي توسع «الإطار العلماني الملازِم» والتمييز العلماني في عليها ثقافاتنا الغربية.

لا يمكنني أن أتحدث بالطريقة ذاتها التي يقوم بها زميلي وصديقي المقرب بيتر بيرغر عن زوال العلمانية عن العالم بسبب نموذج مثل الصين مثلاً، فالصين دولة علمانية إلى حد كبير ولكنها بالطبع تشهد بعض الصحوات الدينية، ولربما تنال هذه الصحوات أهمية أكبر مع تخفيف الدولة الشيوعية قبضتها الحديدية عن الحريات في البلاد، ولكني لا أتوقع تحولاً دينيّاً هائلاً ضمن المجتمعات الصينية المختلفة أو في أي مجتمع حتى. ما نراه في العالم هو تبادل العلماني والديني لتشكيل بعضهما بعضاً، ولكن بطرائق مختلفة أشد الاختلاف.

دعونا ننظر الآن إلى التحولات الدينية العالمية: لا يوجد قانون عالمي في ما يتعلق بأمور الدين، فجميع أديان العالم تشهد تحولات كبرى اليوم كما تحولت خلال فترة التوسع الاستعماري الأوروبي، ولكن هذه التحولات تتم بطرائق مختلفة ومتنوعة، فقد اضطرت جميع الأديان العالمية إلى التجاوب مع الحداثة العلمانية كما اضطرت إلى التجاوب مع تحدياتها المتبادلة، فمن المهم

لنا اليوم إذا شئنا أن نفهم الطرائق التي تتغير فيها جميع الأديان أن نفهم كيفية تأثيرها على بعضها بعضاً ومن بعد ذلك أن ننظر في الطريقة التي تظل تؤسس على تقاليدها الخاصة بها.

على علماء الاجتماع الديني أن يقللوا من هوسهم بقياس مدى نمو الدين أو تراجعه بالمعنى التجريدي لهذا المفهوم، بل عليهم أن يكيفوا أنفسهم مع الأشكال الجديدة التي تتخذها الأديان العالمية على مستويات التحليل الثلاثة ـ المستوى الفردي والمستوى الجماعي والمستوى الاجتماعي. فعلى المستوى الفردي يشهد الدين اليوم عملية فردية متزايدة الذي بدأ أولاً مع ولكنه أصبح الآن يؤثر ويحول جميع التقاليد الدينية ـ الكاثوليكية كما الإسلام والهندوسية وكذلك البوذية.

الجديد حقّاً في عصرنا العلماني هذا هو الحضور المتزامن لجميع أديان العالم وتواجدها وبشكل كثيراً ما يكون منفصلاً عن سياقها الزماني والمكاني مما يجعلها عرضة لاستحواذ النزعات الفردية والأصولية عليها، وهذا هو الحال في المدن العالمية اليوم من نيويورك إلى جوهانسبرغ إلى كوالالامبور إلى سينغافورة إلى شانغهاي إلى لندن إلخ، فقد أصبح بإمكان أي شخص أن يدخل في جماعة دينية متوارثة ثم أن يستنسخ روحه الدينية إلى أي شكل آخر بحيث يظل «ساعياً» دائماً إلى الحقيقة تنجلي له كشوفات وإشراقات جزئية ومتلاحقة حول هذه الحقيقة، وهذه عملية في غاية الأهمية وتجري في إطار جميع التقاليد الدينية.

حاليّاً، على مستوى المجتمعات الدينية، يتأسف الكثير من علماء الاجتماع على فقدان الراوبط الاجتماعية كإحدى نتائج الحداثة السلبية، فالنزعات الفردية والجماعية توسعت على حساب المجتمع. استندت نظريات التحديث على ثنائيات بسيطة مثل التقليد والحداثة، المجتمع والاجتماع، وكذلك أسست نظريات العلمنة على الثنائيات البسيطة ذاتها وعلى أساس أن عملية العقلنة الحديثة جعلت من فكرة المجتمع غير قابلة للحياة.

ولكن وكما رأى توكوفيل بوضوح، فالحداثة تقدم إمكانيات جديدة وواسعة لبناء مجتمعات من جميع الأنواع، وخاصة لبناء مجتمعات دينية جديدة كتجمعات دينية اختيارية، فمعظم الجماعات أو الحركات الدينية الموجودة اليوم تأخذ شكل التجمع الديني الاختياري هذا، وكذلك تفعل معظم الأشكال الديناميكية من المسيحية مثل المجتعمات المؤسسة مسيحياً في أمريكا اللاتينية أو الكنائس الخمسينية في شتى أرجاء العالم، والأمر نفسه ينطبق على أشكال الإسلام الأكثر ديناميكية مثل جماعة الدعوة والتبليغ ومعظم الطرق الصوفية. حتى الأديان العالمية التي لا تحتوي على

تقاليد متطورة من التجمع الديني مثل الهندوسية والبوذية أصبحت الآن تبرز بشكل مؤسساتي أكبر وخاصة في بلاد المهجر.

أما على المستوى الاجتماعي، فهذا هو المستوى الذي يظهر فيه هوسنا بموضوع الدين بأجلى صوره، فعلى هذا المستوى تظل ما يمكن أن نسميها: «المجتمعات الدينية» و«القومية العلمانية» و«الأديان المدنية القومية» هي الحاملة الأكبر للهويات الجماعية، ومن المرجح أن تعزز عمليات العولمة من عودة بروز الأديان العالمية كمجتمعات دينية متخيلة عابرة للدول ومعولمة، وبينما يمكن لمجتمعات متخيلة كوزموبوليتانية عابرة للقوميات أن تظهر، فأهم هذه المجتمعات ستكون على الأرجح الأديان والحضارات القديمة ولكن بعد أن تشهد تحولات كبيرة.

وهذه هي النقطة التي تمتاز بها أطروحة «صراع الحضارات»، لهانتنغتون ولكنه بالطبع تناول الموضوع من زاوية كون هذه المجتمعات وحدات جيوسياسية إقليمية، ولكن هذا ليس ما يحصل في الأديان العالمية، بل لدينا اليوم توتر جوهري بين مبدأين معروفين جيداً:

الأول: هو مبدأ حق الفرد الإنساني الراسخ في حرية الضمير، وبالتالي حريته الدينية وحريته في تغيير دينه، وهو إحدى المبادئ التي تتعامل معها جميع المجتمعات الديموقراطية الحديثة على أنها من حقوق الإنسان الشاملة غير القابلة للنقاش.

ولكن من ناحية أخرى يوجد لدينا حق الناس الجماعي في حماية تقاليدهم وثقافاتهم والحفاظ عليها من الممارسات الإمبريالية الاستعمارية الافتراسية، وقد رسخت وثائق الأمم المتحدة الاعتراف بهذا الحق تحت مسمى «حقوق الشعوب الأصلية»، ويمكن أن يتحول بسهولة إلى مبدأ عام من الحقوق والواجبات المتبادلة بين جميع شعوب العالم تجاه تقاليد وثقافات بعضهم بعضاً تتآلف على أساس «الطائفية العالمية Denominationalism» المتزايدة الظهور، وما أطلق عليه أنا هذا الاسم هو انتشار مجتمعات دينية عالمية غير متمركزة على منطقة معينة بل تعتبر عابرة للأمم تطرح نفسها على أنها ذات صورة كونية شاملة لما تسميه: «جميع أديان العالم» أو على الأقل تبرز بشكل جامع لسمات عدة أديان، وتشمل الأمثلة على هذه المذهبية البهائيين والمونيين والهاركريشنا وأديان الأمريكيين ذوي الأصل الأفريقي إلخ، وبالطبع فهي تكمل مع بعضها بعضاً الكثير من أشكال المجتمعات العلمانية أو المتخيلة بالإضافة إلى القومية الأم.

إن بروز الطائفويّة بهذا الشكل إذن تشمل الطوائف الدينية تماما كما العلمانية إن أعنيه بالطائفويّة «denominationalism» في هذا السياق هو نظام من الاعتراف المتبادل بين المجموعات ضمن

مجتمع واحد، فـالطائفة هو الاسم الذي نضفيه على أنفسنا والذي يَعْرِفنا به الآخرون، وفي النظام الأمريكي المميز في معالجة الطائفيّة الدينية ما يعنيه الأمر هو أن الطوائف اختيارية وغير مراقبة وغير متبناة من الدولة، وهذا نظام من الاعتراف المتبادل بهويات مجموعات.

وبالموازاة مع عملية العلمنة العامة ـ والتي بدأت كعملية علمنة داخلية ضمن العالم الغربي المسيحي قبل أن يتخذ منحى عالميّاً من خلال التوسع الاستعماري الأوروبي ـ توجد لدينا عملية تكوين لنظام عالمي من الأديان، ونحن كثيراً ما نتعامل مع الأديان العالمية وكأنها كانت موجودة منذ الأزل، ولكن الهندوسية مثلاً لم تكن موجودة كاسم يشير إلى طائفة معينة تمتلك مجموعة محددة من المعتقدات قبل القرن التاسع عشر، والأمر ينطبق كذلك على الكثير من الأديان الأخرى، فقبل القرن التاسع عشر لم يكن الهندوسي يشير إلى نفسه على أنها هندوسي كما لم يكن البوذي يسمي نفسه «بوذياً»، وعلى هذا الأساس فالأديان كما نفهمها اليوم ليست من مخلفات الماضي بل من نتاج عالمنا الحديث المعاصر الحاضر. هذا النظام العالمي من الأديان يأتي لسيرورة الطائفويّة الدينية العالمية حيث تمّ إعادة تعريف الأديان العالمية وتحويلها إلى العلماني من خلال عمليات متبادلة متشابكة من المطالبات العالميّة والاعتراف المتبادل.

وكما هو الحال في الطائفيويّة في الولايات المتحدة فإن الطائفيويّة، تبرُز على مستوى العالم، كنظام ذاتي التنظيم والمراقبة من التعددية الدينية والاعتراف المتبادل بين الجماعات الدينية في المجتمعات المدنية العالمية فيتم تأليف كل دين من خلال العمليات المتشابكة والمتشابهة التي ذكرناها.

كما شدد رونالد روبرتسون، فإن النزعة الفردانية الكونيّة والنزعة الكونيّة الفردانية مترابطان ومتضمنان في عمليات العولمة، فكل دين عالمي يمارس حقه في أن يكون فريداً ومختلفاً، وبهذا يؤكد فرديته وفي الوقت ذاته يقدم نفسه عالميّاً على أنه الطريق الكونيّة للبشرية جمعاء. تبرز الطائفويّة العالمية من خلال عملية الاعتراف المتبادل بهذه المزاعم الفردانية والكونيّة، ولهذا نرى توجهاً عالميّاً متزايداً تجاه الاعتراف المتبادل بالثقافات، ولكنه لا يحصل بنعومة ودون مشاكل.

ما ينتهي إليه الأمر هو اضطرارنا للاعتراف بالتعددية التي لا سبيل لتجاوزها في جميع النزعات الكونيّة وبتعدّد الحداثات، أي أن كل نزعة كونيّة وكل حداثة هي بطبيعتها فردية، فيمكننا القول أننا نتحرك من وضع من الكونيّات الفردية المتنافسة إلى ظروف جديدة من السّياقويّة الطائفية الكونية العالمية السياقية، وأشكر لكم حسن استماعكم.

دوريس دونيلي: نشكرك كثيراً يا بروفيسور كازانوفا. بالطبع فلدينا الكثير لنفكر فيه ونناقشه

ولكن دعونا ننتقل إلى متحدثنا التالي جيل كيبيل. جيل كيبل عالم فرنسي بارز وهو من من أكثر الناس خبرة في موضوع الإسلام السياسي ويعتبر من أفضل وأحصف مفسري العالم الإسلامي اليوم.

يشغل كيبيل منصب بروفيسور في معهد الدراسات السياسية في باريس، ويتكلم العربية والفرنسية والإنجليزية والإيطالية بطلاقة، وقد قرأت أنا شخصياً كتابين من تأليفه: «الحرب لعقول المسلمين: الإسلام والغرب»، و«بعد الإرهاب والشهادة: المستقبل في الشرق الأوسط».

من الأشياء التي تثير اهتمامي في فكر البروفيسور كيبيل كعالم لاهوت هو فهمه لقوة الرمز في الكشف عن أكثر مما يظهر للأنظار أول الأمر، فقد ناقش رمزية الهجمات على برجي مركز التجارة العالمي الواقعين بقرب وول ستريت، كرمز لهشاشة الولايات المتحدة السياسي والاقتصادي، ولكن ناقش أيضاً «أبو غريب» و«غوانتانامو» كرمزين للسقوط الأخلاقي لولايات المتحدة خاصة تحت حكم أمثال بوش وتشيني ورامسفيلد. السيد كيبيل، تفضل مشكوراً!

جيل كيبيل: أشكركم جزيل الشكر على هذا التقديم اللطيف وأخشى أن تكوني قد رفعت توقعات الزوار مني أكثر مما أستحق! أود أن أبدأ نقاشي هذا بالحديث عن كرة القدم مع أن فرنسا وكرة القدم لم يكونا على علاقة طيبة خلال هذه السنة. لكني سأبدأ بها لأن الهزائم المخزية التي تعرض لها المنتخب الفرنسي في كأس العالم في جنوب أفريقيا والتي ترافقت مع بعض التصرفات المخزية التي قام بها لاعبو المنتخب قد لاقت نقاشاً واسعاً في الصحف الفرنسية والطبقات التي تحب النقاش. ربط البعض بين هذا الواقع وبين حقيقة كون معظم لاعبي الفريق الفرنسي من المسلمين، وطرحت تساؤلات عما إذا كانت هذه هي المكونات الوطنية والأخلاقية التي على المنتخب الفرنسي أن يتألف منها. كانت روحية كأس العالم 2010 مغايرة تماماً لروحية 1998 حين برز بطل فرنسي «حتى النخاع» يدعى زين الدين زيدان، وبالطبع فعبارتي لا تخلو من السخرية، فابن المهاجر البربري من الجزائر الذي ولد في مرسيليا ونشأ بها أصبح فرنسيّاً حتى النخاع، كما أن جيل كيبيل، ابن المهاجر التشيكي أصبح فرنسياً حتى النخاع. في 1998 بدا وكأن نظام التكامل الاجتماعي نجح في أن يوحد أناس من أديان وأعراق مختلفة تحت العلم الفرنسي حتى فاز المنتخب بكأس العالم.

ولكن بالمقابل في 2010 وجدنا من يجادل حول قضية «الشرذمة المجتمعية» التي يمر بها المنتخب والناجمة عن مجيء أفراده من هويات متباينة ولذا فقد كانت بنية الفريق تعاني من التفرقة

حتى وجدنا معلقاً مثل الفيلسوف المحافظ آلان فينكييلكرو ـ وهو مهتم للغاية بكرة القدم ـ يقول إن فرنسا المدن المتعددة قد انتصرت على فرنسا المدينة الواحدة، بالطبع فما يعنيه هنا هو «المدينة» بمعناها الإغريقي، أي الشعور بالانتماء إلى «المدينة الواحدة» قد تلاشى وحل محله شعور الناس بتفردهم وامتيازهم.

فما الذي يحدث هنا؟ اليوم أنا أجري أبحاثاً على مشارف باريس في المناطق التي جرت فيها أعمال الشغب قبل خمس سنوات، وما أجده مثيراً للدهشة هو أننا أصبحنا نرى اليوم ولادة «مجتمع الجيوب المنعزلة» أو «ثقافة الجيوب المنعزلة» التي تشدد على الدين كحماية ضد المجتمع الأعم الذي تقرر أن قيمه لم تعد صالحة.

بالعودة إلى ما ذكره زميلي الأستاذ كازانوفا عن النزعة الكونية الفردانية والنزعة الفردانية الكونية، فالأمر معقد كما هو الحال في جميع المفاهيم القوية، فما قرره الأستاذ كازانوفا مبني إلى حد كبير على تجربته التي مر بها في الولايات المتحدة، ولكنني أود أن أطرح بعض الأسئلة حول ما يجري هنا في أوروبا، إذ بإمكاننا أن نستفيد من بعض الدروس التي تعلمناها مما يجري بين المجموعات المسلمة في أوروبا حتى نستخدمها لنتسائل عما يجري مع المجموعات اليهودية في أوروبا؛ ففي الماضي كان اليهود الفرنسيون قد تعلمنوا إلى أقصى درجة يمكن لنا تصورها، ولكننا اليوم نرى أن تأثير جماعات أصولية مثل الهاسيديم والحباد لافتاً للاهتمام وخاصة وسط الجيل الثالث من المهاجرين اليهود من شمال أفريقيا إذ أنهم ليسوا أقل بكثير من عدد أتباع جماعة الدعوة والتبليغ، وهي جماعة إسلامية متدينة تعتبر الانعزال عن المجتمع، أي العزلة الثقافية، أمراً جوهريّاً للحفاظ على الهوية.

لقد كانت فرنسا دولة اندماج اجتماعي وهي لا تزال كذلك بالرغم من أنها اضطرت للتعامل مع حالة مختلفة بعض الشيء. في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد قال بيركليس أن ما يجعل الإغريق إغريقيّاً ليس كونه إغريقيّاً، بل كونه ذهب إلى المدارس الإغريقية، فقد كانت اللغة والثقافة وتلقي القيم الحضارية ودمجها في كيان الفرد أهم من لون جلده أو دينه أو ما كان يمتلكه.

المشكلة اليوم هي أن هذا الشعور يتضعضع، سواء كان ذلك بسبب مُساءَلته من الأسفل أو من الأعلى، فهو يتضعضع من أسفل وليس فقط نتيجة مُساءَلته الأيديولوجيات له بل أيضاً نتيجة الأشكال التنظيمية المتعلقة بترتيب المجتمع الطبقي كاتحادات العمال والأحزاب السياسية اليسارية التي لم تتمكن بعدُ من التعايش مع العالم ما بعد الصناعي، ولذلك يعم الشعور بينها بأن الهويات

التي كانت تُشعر الناس المستائين من وضعهم في المجتمع بالحركية السياسية والاجتماعية لم تعد فعالة الآن. وبالتالي توجد حاجة إلى هويات جديدة تدفع عنك ما ترى أنه شر، وهذا سيقدم لك مثالاً أعلى تصبو إليه وشعوراً بالكرامة وما يتفق الأمريكيون ونحن على تسميته بـ «الاحترام». أما من الناحية الأخرى، فالشعور يتضعضع من الأعلى أيضاً لأنه يتعرض للمُسَاءَلة من قبل مَسَار الاتحاد الأوروبي الذي يحرم الدول من قدرتها على تعريف هويتها.

لقد فوجئت للغاية حين أجريت المقابلات مع من استجاب لي في ضواحي باريس، فقد وجدتهم يقارنون حياتهم ومصيرهم بالمشاريع التي يرونها على شاشات التلفاز، فبعضهم يشاهد التلفزيون الفرنسي وبعضهم يشاهد قناة الجزيرة وإن كان لا يفقه ما يقال فيها، وما يبنونه على ما يرون هو أن يقوموا مثلاً بالشعور بالتماهي مع الفلسطينيين، فحين تحيط الشرطة الفرنسية بإحدى الضواحي التي يقطنون فيها فتجدهم يشبهون الأمر بحصار الإسرائيليين لغزة.

لقد وصلنا إلى هذا الحال بسبب وجود فراغ في القمة، فالاتحاد الأوروبي عاجز إلى حد كبير عن توفير القيادة السياسية للناس، والأهم من ذلك أنه عاجز عن تقديم هوية إيجابية قد يود الناس التعلق بها، وأعتقد أننا سنواجه أزمة كبرى بسبب هذا الأمر، لربما عارض البعض بقولهم أن الولايات المتحدة تعاني من الصعوبات ذاتها ولكن الحقيقة هي أن الولايات المتحدة تقودها حكومة قوية يقدر الناس على الرغبة في الانتماء إليها أو حتى رفضها، إذ يوجد أمامهم شيء محسوس يقدرون على الانتماء إليه. يصعب بالمقابل أن نرى أي شيء ملموس في الاتحاد الأوروبي ولا يراه معظم الناس إلا كبيروقراطية غير منتخبة تعوق الأمور بدلاً من تسييرها، وعلينا أن نبحث عن الهويات الدينية ضمن هذه المنظومة، وقد يكون خلافي الأساسي مع خوزيه كازانوفا هو أني لا أرى أنها هويات دينية، فرغم أن أعضاء هذه المجتمعات يستخدمون لغة ثرية بالمفردات الدينية إلا أن تساؤلي حول كفاية هذا لوضع العلامة الدينية عليهم سيكون سؤالي الفلسفي لخوزيه. أشكركم.

دوريس دونيلي: أقدم لكم الآن البروفيسور توماس هاليك، وهو أستاذ علم الاجتماع في جامعة تشارلز ولكنه أيضاً القس الكاثوليكي في كنيسة الجامعة والتي تمتلئ كل يوم أحد ليس فقط لسماع الأب هاليك بل لسماع الرسالة التي أعاد إليها حيويتها. وكذلك فالأب هاليك هو متكلم في الفاتيكان وفي براغ في حوار الأديان والثقافات ويسعدني أن أرحب به.

توماس هاليك: أشكرك وإنه ليشرفني أن أجلس هنا بين نجوم علم الاجتماع الديني في عصرنا. أنا أرى الدين من زاوية علم الاجتماع، أي من الخارج، ولكني أراه أيضاً كراهب وعالم لاهوت

ومشارك فاعل في حوار الأديان، أي من الداخل أيضاً، وأحاول دائماً أن أستغل هذه الميزة. ولطالما شاركت في حوارات الأديان ولكني هذه المرة أود أن أضيف بعض التعليقات على نوع مختلف من الحوارات: حوار الدين، ويعني هذا بالدرجة الأولى في المنطقة التي نعيش فيها حوار الدين المسيحي ومن بعد ذلك اليهودي مع العلمانية. لطالما اعتقدت أن الدين المسيحي، دين التجسد، كان دائماً يحمل روحاً توفيقية إذ أدرج فيه عدة ثقافات لم تكن أي منها بعيدة عن الدين سواء كان ذلك في صورة البيئة المسيحية ـ اليهودية الأصلية أم المسيحية الهيلينية أم المسيحية التالية التي اعتنقها الإغريق والرومان والأقباط والسْليتون والسلافيون والجرمان إلخ..

لكن الجدير بالملاحظة حقاً هو أن المسيحية التقليدية احتفظت بتواجد تكافلي مع الحضارة الوحيدة في تاريخ البشرية التي تبدو وكأنها علمانية بالفعل. إنها الحداثة الأوروبية، وهي ثقافة يجب أن تتضمن جانباً دينيّاً لأنها نشأت من جذور الديانة المسيحية، المسيحية التي نراها في أوروبا اليوم ليست خالصة ولكنها لم تك خالصة قط، ولربما لا يمكن لها أن تكون خالصة نظراً لطبيعة كونها تتعلق بالتجسد، ولكنها بالرغم من ذلك سارية في جميع أوجه الثقافة الغربية العلمانية، ولعلها من مفارقات هذا الزمن أن الديانة المسيحية هي ما يمنع هذه الثقافة العلمانية من التحول بشكل كامل إلى ثقافة دينية أو شبه دينية لأننا دائماً نرى أنه حين يتوقف الدين التقليدي عن لعب دوره التقليدي فسوف تبرز ظاهرة أخرى لتلعب الدور الديني لدمج المجتمع وتفسيره وتبريره أمام نفسه.

لقد كتبت في السابق عن الدور شبه الديني الذي تلعبه وسائل الإعلام، فهي الآن تدمج المجتمع مع بعضه بعضاً، وهي تقوم بعملية تفسير العالم وتعطينا رموزاً وقصصاً عظيمة، لكن الواقع يظل هو أن الثقافة الغربية علمانية وغير دينية بقدر ما هي مسيحية، فإذا كان للمكون المسيحي أن يختفي من الثقافة الغربية فلن تصبح هذه الثقافة إلحادية، بل دينية أو شبه دينية، دينية بمعنى غير مسيحي وكثيراً بمعنى معادٍ للمسيحية حتى لو أصبح الإلحاد عندها هو الدين (بل حتى دين الدولة كما كان في الدول الماركسيّة مثلاً).

فمن مصلحة المسيحية والمسيحيين أن يحتفظوا بالمكون العلماني من الثقافة الأوروبية، ولكن بالمقابل أن ينتقدوا ميل العلمنة إلى التحول بدورها إلى دين. بهذه الطريقة تدافع المسيحية عن طبيعتها الحقيقية في الحضارة الغربية. من الواضح أن المكونين المسيحي والعلماني في الحضارة الغربية لن يتوحدا بشكل كامل أبداً، وستظل درجة ما من التوتر قائمة بينهما، ولكن إذا ما كان ذلك التوتر سيتخذ صورة مفيدة لكلا الجانبين أم شكل حرب الخنادق التي تستنزفهما فهو أمر يعود إلى عدد من الظروف.

من الواضح أن الحداثة لن تصبح مسيحية بكاملها، ولا ينبغي أن يسعى أحد إلى هذا الهدف الطوباوي حتى تحت عناوين جذابة مثل تنصير أوروبا من جديد، فقد أظهر تشارلز تايلور الأسباب التي تجعل من المستحيل على المسيحية أن تتولى مسألة الحداثة الحالية كما حاول الأب ريتش أن يفعل في القرن السادس عشر حين بدأ بإدراج المسيحية في الثقافات الشرقية. فالسبب هو أن الحداثة هي ثقافة قد تخللتها المسيحية بالفعل ولكننا لا نقدر أن نسميها مسيحية. ماذا عن تعامل غير المسيحي مع الحداثة؟ بحسب ما قاله تايلور فإن غير المسيحي هو في الواقع غالباً ليس حياديّاً، وليس منفتحاً في وجه المسيحية كما كانت الحضارات الوثنية البعيدة، بل إنّه معادٍ للمسيحية بشكل منهجي.

أخشى أنه لو انفصلت المسيحية عن العلمانية بشكل كامل أو لو انتصر أحد الجانبين على الآخر بشكل نهائي وحاسم فأزاله بالكلية فسوف تلقي أوروبا بواجبها تجاه ماضيها ومستقبلها جانباً، وبغض النظر عن الجانب الذي سيظفر بالنصر وأي منها سيستقل عن الآخر فسوف يخسر الطرفان آخر الأمر.

أعتقد أن الحوار الشهير الذي دار بين الكاردينال راتزينغر ويورغن هابرماس انتهى إلى النتيجة نفسها، فالنزعة الإنسانية العلمانية والمسيحية تحتاجان كل واحدة منهما إلى الآخر كمصحح لأحادية الجانب، وقد انتهى البابا يوحنا بولص الثاني إلى الموقف ذاته إذ قال أن الإيمان دون العقل خطير وأن العقلانية دون القيم الأخلاقية والروحية التي تنبع من الإيمان هي بدورها أحادية الجانب وبالتالي خطيرة.

كيف ستبدو المسيحية حقّاً لو أرادت أن تخلّص نفسها من إرث عصر التنوير وعلمانية اليوم؟ يمكننا أن نرى لمحة من ذلك في النزعات المسيحية الأصولية والتقليدية المعاصرة. وبالمقابل: كيف ستبدو العلمانية واللائكية لو أدارتا ظهريهما بالكلية إلى المسيحية؟ يمكننا أن نرى ذلك من خلال اللغة المتعصبة والأيديولوجيات التي تكاد تكون شمولية بينما تفرض على الجميع خطابها الجديد حول الصحة السياسية، أو أن تخصي وتزيل ذاكرة بعض الحضارات تحت شعار «التعددية الثقافية».

في وقتنا الحاضر نرى هذين التوجهين: الأصولية المسيحية والعلمانية المتشددة يستفزان بعضهما بعضاً وبذلك تزداد قوتاهما، فتشرعن إحداهما وجود الأخرى، فلا تبقي إحداهما الأخرى حية فحسب، بل تتطرف كل واحدة منهما من خلال صراعاتها التي لا تنهي مع الأخرى. لا يمكن

لأي متطرف أن يوجد دون أعداء، وكل من هذين الطرفين محق حين يصف الطرف الآخر بأنه تهديدٌ له، ولكنّ تهديداً أكبر ينبع من الشيطنة المتبادلة.

أنا قلق من جميع أنواع التطرف والأصولية سواء أكانت دينية أم علمانية، فالأصولي إنسان ضعيف الإيمان إلى درجة أنه لا يقدر على تقبل تشكيكات الآخرين وأسئلتهم الانتقادية، وكثيراً ما يتخلص الناس من هذه الشكوك من خلال إسقاطها على الآخرين، بكلمات أخرى هم يسقطون مخاوفهم على الآخرين وكثيراً ما يرون فيهم ـ وخاصة أعضاء المجتمع الأكثر انفتاحاً ـ أعداء خطرين. حين يصل التوتر في عالمنا إلى درجة معينة من الشدة، وحين ترتفع مستويات الخوف والإحباط بين الناس فعندها لن تكون لغة السياسة العلمانية اليومية المعتادة قوية بما فيه الكفاية لتعبر عن تلك المشاعر.

يستخدم القادة السياسيون قوة الخطاب الديني والرمز الديني وكثيراً ما يصبح الدين سلاحاً في النزاعات السياسية، وحين يبدأ الناس باستخدام الخطاب الديني في الجدل السياسي أو حتى خلافات الرأي فسوف يبدأون برؤية خصومهم ومخالفيهم على أنهم شياطين، وكثيراً ما يكون الأمر مجرد إسقاط منهم لشياطينهم والجوانب المظلمة من عقولهم وصفاتهم السلبية على الآخرين. في ذلك الوقت يمكن لتضارب الآراء أن يشهد تصعيداً بحيث يتحول إلى صراع مدمر بكامل معنى الكلمة. إن هذا النوع من الشيطنة يؤدي إلى إستراتيجية من التدمير، وقد أصبح عالمنا اليوم مليئاً بالوحوش لأننا نجر الدين إلى صراعاتنا السياسية والاجتماعية والإثنية.

يتذكر الفيلسوف ريتشارد كيرني نصيحة التحليل النفسي: حين يرى الناس في مناماتهم أن الوحوش تطاردهم، عليهم أن يتجرأوا على النظر إلى الوحوش وجها لوجه بينما لا يزالون يحلمون، سوف يفاجَأُون إذ سيجدون أن الوحوش ليسوا مختلفين كثيراً عنهم. أعتقد أن علينا أن ننظر إلى خصومنا في وجوههم ربما لأننا سنفاجأ بأنهم ليسوا مختلفين كثيراً عنا. أعتقد أن ثقافة الحوار في غاية الأهمية لعالمنا اليوم.

دوريس دونيلي: ستتابع الآن مع البروفيسورة غريس دافي المعروفة في مجال علم الاجتماع بشكل واسع في بريطانيا وأوروبا والولايات المتحدة، وتشغل في الوقت الحالي كرسي علم الاجتماع في جامعة إكستر حيث تدير مركز الدراسات الأوروبية أيضاً، وإنتاجها الكتابي غزير فقد ألفت مقالات وكتباً وشاركت في تحرير بعض الكتب، لقد كتبت بالخصوص حول موضوعين أريد أن ألفت الانتباه إليهما إحترازا في حال لم تذكرهما في كلامها وهما:

من الأشياء التي تتكلم عنها «الدين الكفائي»، حين تمارس أقلية فاعلة الدين بالنيابة عن مجموعة أكبر تفهم ما تقوم به الأقلية وتوافق عليه ـ أي الدين التوكيلي أو «الكفائي». وكذلك كتبت لنا عن الواجب الديني مقابل الاستهلاك الديني قائلة أن الشعور بالواجب تجاه الممارسة الدينية قد تقلص وفي الوقت ذاته شهدت الرغبة في «استهلاك» جوانب معينة من الدين تنامياً ملحوظاً. وكذلك فقد كتبت بشكل واضح عن عجز الكنائس القائمة أو حتى الأديان القائمة على ضبط معتقدات وسلوكيات أغلب الناس.

غريس دافي: أشكر لك ترحيبك وأنا سعيدة لكوني هنا. ما أريد أن أبدأ كلامي عنه هو الفرق بين الحقيقة والإدراك، فقد درجت الآن مقولة: لقد عاد الإله (اللّهُ) (God is back)، وهي بالفعل عنوان كتاب ألفه صحفيان بارزان في مجلة الإيكونوميست، وهو كتاب علينا أن نتلقاه بحذر ولكن هل عاد الإله (اللّهُ)؟ إن هذا يعني أنّه "ذهب" أو أنّها "ذهبت". أنا لست متأكدة أن الإله (اللّه) قد عاد، ولكني واثقة أن تصوّراتنا عن الدّين هي التي قد تغيرت أكثر من كون الواقع نفسه هو الذي قد تغيّر.

دعونا نفكر للحظة في النقاش الدائر حول الإسلام في أوروبا، فأنا أتفق تمام الاتفاق مع كثير مما ذكره جيل كيبيل. ولكن المسلمين قطنوا أوروبا منذ ستينيات وسبعينيات القرن الماضي في الوقت الذي كان فيه الجدل حول العلمنة في ذروته، ولكننا لم نسمهم «مسلمين» وقتها، بل جزائريين وباكستانيين وبنغلادشيين وأتراك. فجأة فككنا شريحة كاملة من السكان وأعدنا بناءَها! لربما كانوا هم من أعادوا بناء أنفسهم في هذا القالب ولا أنكر أنا هذه الإمكانية، ولكن ما الذي تغير: أحقيقة وجودهم أم إدراكنا ونظرتنا لذلك الوجود؟

أعتقد أن ما علينا أن نناقشه هو ليس الدين الآن، بل لماذا أخطأت علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع في فهم هذه الظواهر حتى الآن؟ وأعتقد أن هذا الأمر من الجدية بمكان لأنني لست متأكدة من أن هذه العلوم أصابت في تشخيص هذه الظواهر الآن. فقط دعونا نفكر في بعض الأمثلة: ثلاثة أحداث وانتخابات لم يمض عليها زمن طويل. الانتخابات التي لم يمض عليها زمن طويل هي انتخاب الرئيس أوباما، وهي حديثة العهد نسبياً.

لقد جلست عندها في اجتماع لعلماء السياسة في جامعة إكستر وناقشنا تلك المسألة، فقال رجل من الحضور: «ما أهمية الدين في انتخاب أوباما؟» فأجابه رجل وإمرأة: «ليس له أي أهمية». لكن هذه الإجابة كانت وبكل بساطة غير صحيحة، لقد تخيلوا أوباما بحسب المثال الأوروبي: أي أنه كان رجلاً ملوناً ولكن غير مسيحي. لكنه مسيحي بكل تأكيد وليس على أساس الاعتقاد

الشخصي فحسب بل نتيجة تجربته الواسعة في العمل الاجتماعي في شيكاغو، ولكنه بالطبع كان أشياء كثيرة أخرى غير كونه مسيحياً. دعونا نفكر أيضاً في الأحداث الدولية التي كتب عنها جيل كيبيل بالكثير من البلاغة، أعني الثورة الإيرانية سنة 1979، وانهيار الشيوعية سنة 1989، و11 سبتمبر. لم أتمكن قط من أن أتجاوز حقيقة أن جميع الاختصاصات التي درستها: الاقتصاد وعلمي السياسة والاجتماع، قد عجزت تمام العجز عن توقع أي من هذه الأحداث، بينما نفخر ـ بل ونتكبر في بعض الأحيان ـ بكوننا علماء «تنبؤيين».

أنا أعتقد أن هذه جميعها تجارب يجب أن تدفعنا إلى تفكير أعمق وإلى بعض التواضع. فماذا علينا أن نفعل؟ كيف لنا أن نفهم طبيعة الحداثة؟ أول شيء أفعله أنا هو أن أتساءل: هل لدينا حداثة واحدة أم حداثات كثيرة؟ وهنا أنوه بشمويل آيزنستادت وفكرته عن الحداثات المتعددة، وهي الفكرة التي أحترمها كثيراً وأعتقد أنها تساعدنا. وكذلك أحب فكرة أن الحداثات ليست معطاة بل تمر بعملية دائمة من البناء وإعادة البناء وبطرائق مختلفة وفي أماكن مختلفة وعلى أيدي أشخاص أحياء ومجتمعات حقيقية. الحداثات ليست «معطاة»، بل إنما تُصنَع، وهذه عملية يكتسب فيها العامل الديني أهمية كبرى.

فما الذي يعنيه أن تكون حديثاً؟ هذا أقرب لأن يكون سؤالاً تجريبيّاً ولا تنظيريّاً. إذا ما كانت المجتمعات الحديثة هي المستقبل ـ كما أحب أن أعتقد وكما أحب عالم المستقبل أن يكون ـ فعليها أن تتيح المجال أمام «الصوت النبوئي»، و«الصوت النبوءي» بطبيعته يزعج وقد يكون دينيّاً كما قد يكون علمانيّاً. ما أريد أن أقوله هنا هو أن الحداثة تستمد مصادرها من الديني لتنتقد العلماني كما تستمد مصادرها من العلماني لتنتقد الديني، وما يهم هو نوعية الجدل وهذا هو التحدي الحقيقي الماثل أمام الأوروبيين ـ وبشكل أكبر أمام العلوم الاجتماعية الأوروبية ـ خاصة من لا يتعامل مع «النبوئي» ـ أي العاطفي والغريب والمتحدي ـ بشكل جيد.

وفي هذا الصدد أجد نفسي أتبع يورغن هابرماس: علينا جميعاً وفي كل الاختصاصات أن ننظر ثانية في لب تفكيرنا حتى نأخذ العامل الديني بجدية ولكن حيث يكون مناسباً. إذا حدث هذا بالفعل فسيكون ثورة حقيقية في التفكير الاجتماعي العلمي وسوف نحصل على نقاشات ملحة سواء على المستوى الأكاديمي أو أبعد منه. ولكني أتسائل هنا: هل علم الاجتماع وجميع علماء الاجتماع وجميع المختصين في شتى المجالات جاهزون لمواجهة ذلك التحدي؟ أنا أرجو ذلك فعلاً. أشكركم.

دوريس دونيلي: لا يزال لدينا بعض الوقت، فهل لدى أيٌّ من المتحدثين أي تعليق أو سؤال؟

خوزيه كازانوفا: لقد طرح جيل نقطة في غاية الأهمية عن «العلامات الدينية»، فما الذي نعنيه بها؟ الدين اليوم هو إطار عام يعني الكثير من الأشياء بحيث لا يعني شيئاً منها على التعيين. يوجد علماء دين بارزون، أي متخصصون في العلوم والدراسات الدينية ولا علماء اجتماعيون مثلنا، وقد حاولوا بالفعل أن يدرسوا ماهية الدين، فتوصلوا إلى نتيجة مفادها أن علينا أن نتخلص من فكرة «الدين الفئة» لأنه لا يمكن أن يعني شيئاً على التعيين إذا ما كان يعني كل شيء.

طبعاً المشكلة هي أنهم يطلبون منا أن نتخلص من هذه الفكرة «الدين الفئة» في الوقت عينه الذي أصبحت هذه الفكرة بحكم الواقع حقيقة اجتماعية لا يمكننا التغاضي عنها، ففي كل مجتمع نذهب إليه اليوم وفي كل مكان نذهب إليه سنجد الجميع يستخدم فكرة «الدين الفئة»، وهذه بالطبع ظاهرة جديدة لا علاقة لها بالماضي.

لدينا بالطبع ثلاثة طرائق للتعامل مع هذه المسألة: الأولى هي في الطريقة التي قمنا بها بالتفكير في العلوم الاجتماعية والتي تمكننا من تطوير نظرية عامة حول الدين حتى لو لم نكن نحن أنفسنا متدينين، ولكننا نعلم أن هذا مستحيل لأننا أخفقنا ولم نتوصل إلى نظرية عامة في الدين. أما الثانية فهي الطريقة علوم العقائد الدينية أي السؤال اللاهوتي حول تمييز الدين الحقيقي من الدين الزائف، والدين الأصيل من الدين الباطل، والالتزام الديني من الانحراف، وهذا أمر يعود إلى علماء العقائد واللاهوت لأني أنا شخصيّاً لا أجرؤ على أن أقول لأحد ما أنه على خطإٍ حين يقول هو عن نفسه أنه يدين بدين ما.

فالمهمة إذن هي إعادة البناء التاريخية للطريقة التي نفهم بها الدين والفكرة الدينية في جميع أنحاء العالم اليوم، أما بالنسبة إلى كيفية حصول هذه الظاهرة وكيفية إعادة فهمنا لها فهي أسئلة مثيرة للاهتمام، وعلينا أن نتخلى عن فكرة كون الدين شيئاً من الماضي عاود للظهور بطريقة أو بأخرى، لا، بل هو أمر يبرز يداً بيد مع العولمة. بالطبع يمكننا أن نعود إلى التقاليد ونعيد بناءَها، ولكن المثير للاهتمام حقّاً هو ما في هذه العملية العالمية من تعقيد.

جيل كيبيل: أود أن أضيف القليل على ما قاله خوزيه، معيداً إلى حد ما ما قالته غريس: إن صورة أوباما التي تشكلت في إكستر هي صورة لجمهور أوروبي بالفعل ولا علاقة لها بالدين، وقد قارنتها بنظرة الجمهور الأمريكي لأوباما والذي رأى فيه أنه مسيحي. وقد قال خوزيه، وقد

كانت هذه الفكرة في بالي أنا أيضاً، أن جمهوراً أمريكيّاً آخر، أعني حزب حفلة الشاي، بنت لأوباما في الوقت ذاته صورة تظهره على أنه مسلم!

هذا يرجع بنا إلى ما قلته: ماذا الذي يعنيه بناء صورة أوباما على أنه مسلم سياسيّاً؟ وما هي الحدود الفاصلة بين الدين واللادين؟ أهي حقيقة أن اسم أوباما الثاني هو «حسين»؟ دعوني أحكي لكم قصة: كلمة «باراك» هي الكلمة السواحيلية التي تقابل كلمة «مبارك»، أي الرجل صاحب البركة، أو «بندكت» باللاتيني، أليس كذلك؟ حسين هو اسم حفيد النبي ﷺ ومن الشخصيات المركزية في الإسلام الشيعي. إذن إن ترجمة إسمه هي: مبارك حسين. إن كلمة أوباما تعني في الفارسية: هو معنا (أو: هو /با: مع، ما:نحن) ولذا: إنّ الحسين المبارك معنا. فلا جرم أنه حاول مد الجسور مع القيادة الإيرانية إلا أنه فشل فشلاً ذريعاً لأن تلك القيادة أحست بالخطر.

لماذا علينا أن نختار شيئاً يتعلق بالدين إذا أردنا أن نقلل من شأن شخص ما كقائد؟ هل نقول إن كون الرجل مسلماً يجعله غير مؤهل لمنصب رئيس أمريكا؟ أضف إلى ذلك أدبيات الاعتراض على بناء الجامع قرب موقع هجمات 11 سبتمبر والطريقة السيئة التي تم التعامل بها مع الأمر. وما يضعه هذا أمامنا هو أمر لا يتعلق بالفهم التقليدي للدين بل بعمق السياسات الأمريكية.

توماس هاليك: لدي بعض التعليقات هنا: البروفيسور كازانوفا: إن تعريف الدين على ما هو عليه لهو أمر مشكل بالفعل. أعتقد أن فهمنا للدين على أنه مفهوم عام يحتوي على أجناس فرعية مثل المسيحية أو اليهودية هو أمر حديث إلى حد كبير، ويرجع إلى علماء اللاهوت في كامبريدج خلال القرن السابع عشر لأنهم هم من بدأ العمل على أساس هذا المفهوم. وبالنسبة إلى ما قلته سابقاً عن أن الهندوسي لم يبدأ بتسمية نفسه هندوسيّاً إلا مؤخراً، ذكرتني ملاحظتك هذه بقصة أومبرتو إيكو الذي قال أنه زار قبل سنوات قرية أفريقية، وسأل طفلاً صغيراً هناك: «هل أنت مسلم؟» فقال له: «لا، أنا أنيميستي (أو إحيائي، شخص يعتقد بوجود روحية في كل الموجودات)»، فقال له: «لا يوجد أنيمستي مستعد أن يطلق على نفسه هذا الاسم إلا إذا كان خريجاً من المدرسة العليا للأساتذة في باريس (Ecole Normale Supérieure- Paris)، ثم قال أن عالم أنثروبولوجيا فرنسي جاء إلى أفريقيا قبل قرن من الزمان فأخبره الناس الكثير من الهراء، فحين عاد إلى فرنسا رتب ما سمعه في نظام اعتقادي سماه الأنيمسيتية، وعلمه على

هذا الأساس في باريس، وحين ذهب فرنسيون آخرون إلى أفريقيا علموا هذا النظام للأفريقيين! فكانت نتيجة هذه الدورة التي لا تعكس الواقع أن يبرز لك ولد صغير في قرية أفريقية ويقول لك: «أنا أنيمستي»! وهذه شبيهة بالمشاكل الأخرى في هذا السياق.

جيل كيبيل: هذا ما نسميه: «مهمة فرنسا في جلب الحضارة إلى العالم»!!!

خوزيه كازانوفا: هذا تماماً ما أسميه «الطائفويّة»، وهذا ما يجب أن يبرز لنا التساؤل: «لماذا لم يكن هناك أي مسلمين في ألمانيا قبل أربعين سنة»؟ فحين كنت أعمل في المصانع وقتها كانوا أتراكاً فقط، ولم يشر أحد إليهم بأنهم مسلمون. يوجد لدينا هنا عملية اعتراف متبادل وإذا نظرنا إليها بمعناها الهيجلي فقد تصبح عنيفة للغاية حين يميز الناس بعضهم بعضاً أو يعجزون عن تمييز بعضهم بعضاً. علينا أن نعيد بناء كيفية بروز هذه الفئة أو تلك كفئات حديثة.

جيل كيبيل: ما تعنيه يا خوزيه أن مقوله العنصريين قبل عشرين سنة كانت: «أخرجوا الأتراك»، والآن أصبحت «أخرجوا المسلمين».

خوزيه كازانوفا: بعض الطوائف مختلفة، فمن الصعب مثلاً على تركي ألماني أن يحمل الجنسية الألمانية لأن هذه الجنسية يعرِّفها «حق الدم»، فلا يمكنك أن تكون تركيّاً وألمانيّاً في الوقت ذاته. ولكن يمكنك أن تكون مسلماً ألمانيّاً، فبمعنى ما توجد إمكانية أكبر لدمج المسلمين في ألمانيا من دمج الأتراك فيها بسبب سهولة فكرة تحولهم إلى الجنسية الألمانية بهذا المعنى.

أرى بعض الجوانب الإيجابية في هذه العملية، ففرنسا مثلاً بالفعل كانت الدولة الأوروبية الوحيدة التي قامت مثل الولايات المتحدة بالتحول إلى دولة دمج، مدرجة المهاجرين فيها حتى تحولوا إلى رجال فرنسيين، لكنك تعلم أن الجيش والمدرسة هما اللذان حولا الفرس إلى فرنسيين مثلاً، ولكن هذه المؤسسات لم تعد قادرة على فعل ذلك.

غريس ديفي: أود أن أضيف ملاحظة هنا وبعدها أريد أن أتعامل مع الأمر من اتجاه آخر. الملاحظة التي أود إضافتها هي أن البعض من مقاومة هذه التغييرات أو عمليات إعادة بناء الهويات تنشأ من العلماء الذين يدرسونها. فالناس في بريطانيا لا يحبون أن يناقشوا الأمر من الناحية الدينية بقدر ما يناقشونه من الناحية الإثنية ويشعرون أنهم يفقدون السيطرة على الأمر.

وبناء على هذا أود أن أثير النقطة الأكبر. لقد فكرت مطولاً في علاقة الدين مع الإقليم، والدين مع السلطة، والطائفة وجميع هذه المصطلحات التي إستخدمناها. نحن نميل إلى انتقاد

السلطة وأصحابها وسلطة المؤسسات، ولكننا نشعر بالمقابل أن العجز وانعدام السلطة هو موقف ضعف لا يساعد أحداً، فنعتبر كلمة «إعطاء السلطة» إيجابيّاً. نحن نتناقض مع أنفسنا هنا وأعتقد أن السلطة الدينية قد لاقت تشويها كبيراً. وأعتقد أيضاً أن الدين يقدم سلطات للأفراد والجماعات بطريقة خلاقة وبنَّاءَة ولذا يجب أن يلقى ترحيباً في عالمنا المعاصر. شكراً.

دوريس دونيلي: هل يود أحد أن يضيف كلمة أخيرة؟

خوزيه كازانوفا: شيء واحد بالنسبة إلى ما تكلم عنه توماس هاليك. أنا قلق بعض الشيء. نحن الأوروبيّين نحب كثيراً التحدث عن فرادتنا، وقد سمعنا كثيراً عن فرادة الأوروبيين وفرادة الدين المسيحي، وكثيراً ما نحيي المسيحية لأنها وبعبارة مارسيل غوشيه الشهيرة: هي الدين الذي يتيح المجال للخروج من الدين، أي فكرة أن الدين المسيحي بطريقة أو بأخرى هو الدين الوحيد القادر على إنتاج العلمانية.

لكنني لست متأكداً من صحة هذا الكلام. فأعتقد أن الدين الصيني لديه ذلك أيضاً. الكونفوشيوسية تمتلك علاقة شبيهة ولذا أرى أن علينا نحن الأوروبيّين أن نتواضع بعض الشيء حين نستخدم كونيتنا باعتبارها الكونيّة الفردانية الصحيحة الوحيدة، فكلما ازدادت معرفتنا بالعالم كلما قل كلامنا حول تفرد أوروبا والمسيحية.

دوريس دونيلي: بالضبط! أشكرك على هذه الملاحظات الختامية.

وأشكر الحضور الكريم على وجوده معنا.

الحداثة والأديان

أوليفييه آبل ـ جان بوبيرو ـ مارسيل غوشيه ـ وأوليفييه مونغان

أدار الحلقة: بيير أوليفييه مونتيل

إلى أي حدّ لا يزال الدين حاضراً في الحداثة؟ إذا استطعنا اعتبار أن فهْم رهانات العالم المعاصر يقوم على التفسير والقراءة كما نفعل حيال نصّ يقرأ عصرنا، فما هي آثار المعرفة الدينية التي لا تزال اليوم حاضرة في قلب المجتمع العلماني الغربي؟ وبشكل تناظري، هل مثل هذه الآثار لا تزال موجودة في نفس «القارىء» الذي يهتمّ بـ «هذا النص» الذي يمُثِّله عصرُنا؟

سؤال من وجهين مُوَجَّه إلى العصر العلماني الذي ينقضي غالباً وبدا كما لو أنّه قد خَرَجَ من الدين. وإذا كان الأمر صحيحاً فما معنى الخروج من الدين.. وهل يتّسم «القارىء» في هذه النقطة بالتجرّد، وإلى أي درجة يمكن القول أن المواطن الأوروربي قد تحرَّر من الاعتقادات الدينية؟

سيكون هذا عموماً نقطة انطلاق الحوار المشترك حول الحداثة والأديان والذي أداره بيير مونتيل مع أربعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع الفرنسيين هم: أوليفييه آبل وجان بوبيرو ومارسيل غوشيه وأوليفييه مونغان.

المحرر

ما المقصود بالحداثة؟ وماذا يمُكن أن نُدرِج تحت هذا العنوان؟ ثم إلى أي حدّ يوجد «خروج من الدين»؟ وهل أن مسألة الديني في الحداثة تقترب كثيراً في النهاية من تاريخ منصرم، وإشكالية تَمَّ تجاوزها؟ ولكن بِمَ يجب أن نُفكِّر في ما يتعلّق بـ «عودة الديني؟» هل التناوب بين «الخروج» و«العودة» هو التناوب الجيّد؟ هل توجد خيارات أخرى بإمكاننا تفضيلها عليه واستبدالها به؟

ـ العنوان الأصلي للنص:

Modernité et religion. Débat entre Olivier Abel, Jean Baubérot, Marcel Gauchet et Olivier Mongin

نقلاً عن: **Autres Temps. Cahiers d,ethique sociale et politique /Year 1999 / Voume 62 / Issue 1/ PP. 51 - 60 [1]**ـ

تعريب: عماد أيوب. مراجعة: محمد سليم

أيُّ مكانة يمكن أن تكون للديني وسط نقاشٍ يجري داخل مجتمع عَلماني؟وهل ثمّة خطر عودة إلى ظلامية ما يُريد شيء ما، له طابع الديني، تثبيتها من جديد داخل معتقدات الملاحظين نفسها؟هل يتوافق ذلك مع نقاش جامعي، جمهوري، عَلماني، عقلاني،...إلخ؟

ربمّا نستطيع إجراء النقاش باستبعاد النقاش الزائف وإعادة صياغته، والذي يضع «عودة الدينيّ» في مقابل ملاحظة «خروج الدينيّ» التي تحدّث عنها مارسيل غوشيه، وذلك من أجل الإقرار بما سمّاه أوليفييه مونغان «أسس الحداثة».

مارسيل غوشيه: أودّ فقط إيراد توضيح أوّلي، وهو أنني لم أقل أننا خرجنا من الدين، وإنما قلت، وهذا يختلف، أننا في طور الخروج من الدين. وهناك كل الأسباب للتفكير بأن ذلك يهدف إلى الاستمرار.

في العالم الذي نعيش فيه ما زلنا نلاحظ اليوم وجود تحرّكات ذات مغزىً كبير ترتبط بتحول الديني والعلاقة به. فضلاً عن ذلك، فإن هذا العالم مُخْتَرَق بقوة من قبل الدين إلى حدود تلك المظاهر الأكثر دنيويّة (Seculiers) يوجد نوع من علاقة تكوين (Relation de genése) بين العالم المسيحي في كلّيته، والعالم الحديث. فمن خلال سلسلة من الانشقاقات، منها الإصلاح، استطعنا الدخول من جانب الحداثة، بالنظر إلى المسألة الخاصّة جداً حول العلاقة بين البروتستانية والحداثة.

لكن الحديث عن حركة خروج من الدين تفترض وجود الدين في العالم الذي خرج من الدين. ولإزالة الالتباس ينبغي تمييز الدين، بالصورة التي يجب فهمُه فيها، كمفهوم يراد منه أن يشمل ما نفهمه تحت هذا العنوان في ماضي الحضارات. إذ تبدو لي هذه الكلمة مُبرّرة بعكس نقدٍ هو اليوم منتشر بشكل كافٍ والذي تبعاً له قد لا يكون هناك أي شيء كَـ «الدين». إننا نُبدِّل كلمة «دين» بكلمة «أيديولوجيا»، لكننا نقول «أيديولوجيات دينية» لكي نُميّزها عن بقية الأيديولوجيات. ولا أرى أين هو المكسَب المفهومي! فهذا نقاش واسع حول العلوم الاجتماعية المعاصرة.

لنفهم الدين يجب علينا عدم اختزاله إلى مجرّد واقع إيديولوجي وبالذات في ما يتعلّق بالبُنية الفوقية للأفكار. فالدين، في مفهومه التاريخي الأساس، هو أكثر من مجرّد فعل إيماني. إنه نمط معيّن لتنظيم المجتمع. وهذا يتناسب مع أحد أشكال المجتمع حيث يُشكِّل الاعتقاد الديني محور نظام كامل ـ وبالأخصّ النظام السياسي ـ والذي يُدير شؤون الناس كافّة. ومنذ القرن السادس عشر، يُعدّ تاريخ الخروج من الدين، بالنسبة للبروتستانتية والكاثوليكية، تاريخ التحوّلات التي طرأت على الإيمان الديني. ذلك هو مجرّد تأسيس لبعض المفاهيم التي ينحصر دورها باجتناب الالتباسات.

بيير أوليفييه مونتيل: في نفس سياق الانشغال، يبدو هذا التحليل مُطابقاً لِمفهوم «الأسّ الديني للحداثة» الذي تحدّثتَ عنه.

أوليفييه مونغان: أعتقد أن حوارنا يُفضي إلى أسئلة من نوع مختلف جداً. لم يَعدْ بمقدورنا اليوم امتلاك رؤية بسيطة للحوار حول الدين. ففي حين أننا عِشنا طويلاً بصيغةٍ هي أضيق بكثير ممّا كان يمكن للحداثة أن تكون عليه في علاقتها مع الدين، فإننا نلاحظ أن تلك الرؤية للأمور باتت قابلة للنقاش فيها منذ بضع سنين.

يجب طرْح السؤال كما فعل مارسيل غوشيه في الكتاب الجماعي (النعمة والفوضى) La grâce et le désordre وفي كتابه الأخير (الدين في الديمقراطية). في الواقع، ثمّة نواة أنتروبولوجية تتعلّق بالإنسانية التي تدعم، بطريقةٍ ما، الظاهرة الدينية. إنّ هذا الدين، أي العلاقة بين المرئي وغير المرئي، يأخذ أشكالاً متعدّدة جدّاً. من بين هذه الأشكال ذلك الشكل الذي يترافق مع النسب اليهودي ـ المسيحي. هل هذه النواة الأنتروبولوجية ما تزال بحاجة إلى الديانات التوحيدية الكبرى لكي تتجلّى، في حين أن الإنبعاث الجديد للديني يطال أدياناً غير توحيدية ومعها المذاهب الروحية الشرقية؟ إذا كان مارسيل غوشيه قد أقنعني بأن اليهودية ـ المسيحية هي دين الخروج من الدين بالمعنى الذي ذُكِر، فإن القضية التي تطرح نفسها، ربما بالنسبة للكاثوليكية أكثر مما هو بالنسبة لدين أقلّوي في فرنسا مثل البروتستانتية، هذه القضية هي دور التوحيد الذي قدّمت الكاثوليكية نفسَها لزمن طويل على أنها المُمثِّل الرئيس له. واليوم، تَطرح هذه القضية نفسَها على ثلاثة صُعُد:الديمقراطية والحداثة والدين. إن مشكلة الديمقراطية ليست بنظر البعض تحطيم قوة الدين، وإنما عدم القدرة على هيكلة الرابط الاجتماعي من خلال القيَم التي كانت تُشكِّل أُسّ الحداثة: قيم دينية تأثّرت باليهودية ـ المسيحية، والتي يُفترَض بها ريّ الرابط الاجتماعي في مجتمع على طريق الفردية individualisation. إننا نسمع كثيراً هذا الخطاب، ونُؤَيِّد الحداثة والديمقراطية، ولكن يجب أن تترك القيم، التي حملتها اليهودية ـ المسيحية عبر التاريخ، بصماتها في هذه الديمقراطية التي أصبحت فردانية تدريجيّاً وبشكل متصاعد. ولكن اليوم أُفسِدَ هذا التأكيد عبر إضفاء صبغة تعدّدية قوية جدّاً على الظاهرة الدينية، والتي تتخطّى الكاثوليكية ومعها أيضاً الأديان التوحيدية بالرغم من الدور المتفوّق للإسلام.

إن كبار التوحيديين، وبالتالي الأديان التي تحظى حتى الآن بالأكثرية ـ بالتأكيد أنا أُذكِّر بالكاثوليكية في فرنسا ـ تتزعزع أكثر فأكثر لأنها تخوض منافسات شَرِسة. وهذه هي المشكلة المطروحة اليوم.

فنحن نلحظ وجود نوع من إعادة التركيب الجمعية وغير المتجانسة للفضاء الديني.

إن دمقرطة الأخلاق تُسْهم في هذه الظاهرة، وكل القضية تكمن في رؤية ما هي نتائج تلك الدمقرطة. أعتقد أن الأديان التوحيدية الكبرى ساهمت في التمييز بين السياسي وما لا يتعلّق به (ممّا يَحيل إلى موضوع المدينتين). ولكن، يوجد اليوم نوع من الدين يُخِلّ ويخلط بشكل فعلي الحدود بين الحقل السياسي والحقل الديني. وقد تحدّث مارسيل غوشيه عن ذلك في نهاية كتابه الأخير، ورأى أن الدولة تلتزم بسياسة «اعتراف» ذات طابع جديد.

عندما تزداد الدولة حياداً على نحوٍ غريب، فإنها تَميل إلى الإستجابة لطلب ديني كان خاصّاً، ولكنه يَميل بشكل متزايد إلى أن يصبح عامّاً. إن قضية الديني تطرح نفسها من جديد بطريقة بالغة الأهمية ولكن بتشكيل مختلف كليّاً.

على مسافة من الفردانية الديمقراطية لمجتمعاتنا الأوروبية، يجب أن نُعاين الحداثة «غير الديمقراطية» ومستقبل الأديان الأخرى في المناطق الأخرى من العالم. بإمكاننا أن نتساءل عمّا إذا كانت إعادة تنظيم العالم بواسطة السوق لا تترافق بشكل فعلي مع الانضمام إلى أديان ذات طبيعة اجتماعية جداً ومباشرة جدّاً والتي جاءت للإجابة على مشاكل الفرد. بناءً على هذه المقاربة، أدعوكم إلى قراءة الكتاب الأخير لـ«شيفا نيبول» Shiva NAIPAUL بعنوان (حتى نهاية الإيمان) (Jusqu'au bout de la foi). يتناول هذا الكتاب دول أندونيسيا وماليزيا وباكستان وإيران. ويدرس الكاتب فيه أصحاب الرساميل ورجال الأعمال، مُحاولاً فهم السبب الكامن وراء انتقال الناس فجأة إلى الدين. لسنا هنا في معرض نقاش حول نقل القيم، فالقضية تكمن في معرفة سبب انضمام الناس إلى نمط ديني في أوضاع غالباً ما تكون متقلّبة. ومن أجل أفضل إدارة للحوار، أودّ تمييز ما يتولّد من الدين في المجتمعات الديمقراطية الفردانية كما وصفها مارسيل غوشيه، وفي المجتمعات التي تعتبر نفسها غالباً ما بعد ديمقراطية post-démocratiques بالمعنى الذي نُحاول فيه مصالحة السوق مع الجماعوية communautarisme.

بيير أوليفييه مونتيل: سيد جان بوبيرو، لقد شعرتَ بالفضول مرّات عدّة، كيف تُحدّد نفسك وسط هذا النقاش؟

جان بوبيرو: نقاشُنا يدور حول الدين والحداثة. أَوَدُّ الانطلاق من الحداثة لأَصِلَ إلى موضوع الدين. أريد، قبل كل شيء، أن أُعبرّ عن تأييدي للآراء التي طُرِحَت. هناك خروج اجتماعي من الدين. عند هذا المستوى أُوافق مارسيل غوشيه. ولكن ذلك لا يعني أن الدين انتهى! فنحن قد

خرجنا من الدين في القرن التاسع عشر برؤية وضعية وديناميةٍ للعلم. ذلك العلم الذي كان قادراً على النهوض بأعباء الرابط الاجتماعي بشكل جديد. لقد جعل أمل القرن العشرين من العلم سلطة حرّة. إن الأمر الذي كُنّا نلوم الدين عليه في النهاية، بالمعنى الذي قَبِلَه مارسيل غوشيه، هو أن الدين كان يعمل على تنظيم وهيكلة معتقدات المجتمع. وانطلاقاً من الدين تكَوَّنَ عدد من الاعتراضات للمجتمع. لقد كان هناك حتماً استعانة بتعالٍ ما وسلطة بشرية مُكَلَّفة بسنّ هذا التعالي بطرائق مختلفة.

ضمن بروتستانتية تحتفظ بسلطة أخلاقية معينة، حتى وإن كانت تجعلها نسبية (Relativiser)، كان هناك دائما هذا النظام وهذا الصراع الدائر بين السلطة والحرية. وكان العلم يبدو وكأنه يقوم بمصالحتهما فيكون بذلك رابطاً اجتماعيّاً وديمقراطيّاً. ربما كان هناك أمر ما يفرض نفسه بواسطة سلطة معينة على العالم بأكمله من دون أن يَعوق حرية الفرد. غير أن مشكلة الحداثة اليوم، التي ندعوها ما بعد الحداثة أو ما فوق الحداثة، وبإمكاني القول «حداثة متأخّرة» كي أُلَمِّح إلى «العصور القديمة المتأخِّرة» عند بيتر براون، هذه المشكلة تتمثَّل بخروجنا من الرابط الاجتماعي. فنحن لا نخرج من العلم بوصفه تقنية فعالة، وإنما نخرج من الاعتقاد بأن العلم سيتمكن من التوفيق بين السلطة والحرية كرابط اجتماعي. حينئذ تستريح مشكلة الرمزي.

اشتقاقيّاً، كان الرمز عبارة عن عَصَوَيْن (مثنى عصا) وكانت كل قبيلة تَصِل طرف عصاها، فإذا تشابكت العِصِيّ تحالفت القبائل في ما بينها وباتت قادرة على العيش بسلام. أما إذا لم تتشابك العِصيّ فهذا يعني النزاع والحرب. ثمّة انطباع بأننا في مجتمع يمنح الوظيفيّ تميُّزاً. ولإكمال الاستعارة، ادّعينا أن «النتوءات» التي في طرف العصا لم تكن وظيفية. فقمنا عندئذٍ بنجْر العصا كي تُصبحَ أكثر وظيفية وأكثر فعالية. هذه هي استعارة فقدان معنى الرمزي! ما أدعوه «رمزي» هو نفسه ما يدعوه أوليفييه مونغان بِ «العلاقة بين المرئي وغير المرئي». في علم الرموز توجَد حقيقة مرئية، ولكنها ليست تلك الحقيقة التي تُعطي معنىً. المهُم هو المعنى الذي نُعطيه لهذه الحقيقة المرئية. فلو أن هناك ألف عصا، لِماذا نُقرِّب تلك أكثر من غيرها؟لقد فقدنا ذلك. إن هذا النظام يصف لنا على ما يبدو النزاعات التي تحدث في كل الجهات. ولكنه يَظهر عاجزاً عن إخبارنا بأسبابها. وهذا فقط لأن العصا كانت قد نُجِرَت.

سنجد بالتالي ظواهر تُوصَف بأنها «دينية» أو غير «دينية». وأظنّ أن المستقبل سيختار! في كل زمن هناك حالة من التردّد حول عدد من الظواهر. ففي القرن التاسع عشر كُنّا نستطيع الحديث عن

الدين السان سيموني، أما الآن فلا أعرف إذا كان بمقدورنا أن نُسميه ديناً. والعكس بالعكس، فكان يُقال إن المنهجويّة méthodisme دين زائف، بينما سيقول كل العالم، اليوم، أنها كانت ديناً. هذه هي ظواهر جَيَشان الرمزي، سواء أكان دينيا أم لا.

عند هذا المستوى توجَد مماثلات صادمة ومعها الطريقة التي أُعيدَ بها ابتداع الطقوس. تلك هي الحالة مثلاً خلال مباريات كأس العالم لكرة القدم حيث أُعيدَ خلْق طقوس فانية ترتبط بهذا الحدث. لقد ذُهلْتُ عندما رأيتُ جيلاً من الشباب يستولي على الأعلام الفرنسية ويتنزّه بها. إذ أنّ ذلك لم يكن لِيخطرَ أبداً على ذهن الجيل الذي أنتمي إليه. لكنه يُعَدّ أيضاً طريقة لخلْق العلاقة الاجتماعية؛ وليس وسيلة للعودة إلى قومية من نوع معادٍ لـ «دريفوس» anti-dreyfusard. إننا نَشْهد جَيَشان محاولات إعادة تشكيل العلاقة الاجتماعية.

فوسْط الفوضى، وما دمْنا لن نَصِلَ إلى تحليل عدد من الأحداث المعاصرة انطلاقا من إعادة إخراج الرمزي، أعتقد أننا لن نفهم بعض الظواهر، سواء أكانت دينية أم لا. إذ بإمكاننا تسميتها بألف اسم من أسماء العصافير والمتشدّدين والأصوليين. يمكننا أيضاً وصْمها بالعار. لكنّ هذا قطعاً لا يُجدي نفعاً لأننا لا نسعى إلى فهْم معناها العميق. يمكننا بالطبع صَوْغ كل الأحكام القيمية التي نريدها. ولكن، ثمّة دارة قصيرة Court - Circuit، فنحن حالياً نعمل على إبراز الحكم القيمي وهذا يمنعنا من الفهم. إننا، مقارنةً بالمجتمع الذي ساد في نهاية القرن التاسع عشر، في موقف جهل أكبر بكثير إزاء العلم. وربما يُعدّ هذا مشكلة كبيرة للحداثة!

بيير أوليفييه مونتيل: هل بإمكاني أن أَعرضَ على أوليفييه آبيل قلْب موضوع النقاش؟ أي أن أطرح السؤال ليس من وجهة نظر المجتمع الذي نُعاينه بل من جهة المُعاين. هل إن هذه الآثار، التي هي اليوم مُبَعثرة أو مُخَفَّفة جدّاً، لا تَحرِم الفيلسوف وعالم الإناسة من نقاط الاستدلال التي بإمكانها هدايته في قراءته الخاصة للعالم المعاصر؟

أوليفييه آبيل: يحتاج الفيلسوف دائماً إلى حصّة من الحُلم وأخرى من الأسطورة. ولمّا كان أفلاطون يَخلط في حواراته بين الأساطير التي يُعيد طرحها وتفسيرها مرّة بعد مرّة، فهذا يُعدّ جُزءاً من الفلسفة لا أَرغبُ بوضعه جانباً. ربما عِشنا حداثة مُركَّبة بهدوء ضمنَ عقلانية مُكتفية بذاتها ونوع من القطيعة. كنّا نعتقد أننا قادِرون على ادخار حصّة العقيدة التي نحتاج إليها. لا يمكننا دائماً البقاء يقظين.

لقد رأيت ذلك، اليوم، بشيء من الصعوبة. فبعد الاستماع إلى حديث جان بوبيرو عن «هؤلاء الشجعان الصغار الذين يرفعون الأعلام» فيعثرون بذلك على المعنى الرمزي، يجب عليَّ القول

أن ذلك يُقلقني قليلاً في الوقت ذاته. قال أوليفييه مونغان أن الكاثوليكية كانت مُشَوَّشة جدّاً، ولكن البروتستانتية هي أيضاً كذلك. كانت البروتستانتية الفرنسية الحديثة تَربطها علاقة وثيقة بهذه الحداثة، وبعصر العقل لدين ما «ضمن حدود العقل البسيط» كما كان كانط يقول. دين معقول، ليبرالي، مُهذَّب، يُعلّمنا كيفيةَ الارتقاء نحو الاستقلالية. وكان كالفن يقول: لم يتغذّوا من حليب جيّد، هؤلاء الأولاد الذين نعتبر أنه يجب دائماً تغذيتهم بالحليب والذين لا يستطيعون تناول اللحوم والنبيذ؛ يجب أن يكبروا جيّداً ويصبحوا مستقلّين وراشدين.

مقارنةً بذلك، أُفقِدَت البروتستانتية توازنها لأنها ارتبطت بهذه الحداثة. فهي تُقِرّ بأهمية الأكثرية والاستقلالية. إن حصّة الطفولة تلك ربما طردتها البروتستانتية بقليل من السهولة ونُحاول بجدّ استعادتها من غير أن نقيس كلّ الارتجاج الذي يُسبّبه ذلك لنا جميعاً.

كنت مذهولا جدّاً بمساهمة مارسيل غوشيه في كتابه (النعمة والفوضى). لقد قال أن «الشعور الديني اليوم هو شعور من يَدين للماضي ولِأولئك الذين سبقونا». أعتقد أن ذلك بالغ الأهمية لقياس مدى تنوّع صور الديني التي قد تكون صور الدَّين. يجب الهروب من الحاضر المرُعب، والخروج بالتالي من هذا الزمن عبر الاستعانة بزمن اخر. نحتاج إلى عملية «تفكيك»، مراجعة سوابق مريض، بهدف الوصول إلى شيء آخر. إن مجمل الفكر المعاصر مُخصّص لهذه الحركة النَسَبية، وذلك من أجل فهْم ما يجري علينا ومحاولة التخلّص منه. من هنا تأتي أهمية إشكالية المغفرة.

كيف السبيل إلى الخروج ـ بصورة أخرى ـ مما كان حُلُماً، طوباوية (utopie) تقدُّم هي في طور الانقلاب إلى كابوس؟ومع ذلك فإني أعتقد أنه ثمّة أحياناً في الأديان شيء ما ليس من قبيل مجرّد الدَّين للقدماء. في الواقع هناك أيضا مكان يجب توفيره لأولئك الذين يولَدون. إن معنى الولادة، أو بتعبير أدقّ إمكانية إعادة بدء كل شيء سَويّاً، يوجدان في الكثير من الصور الدينية. وربما هناك نقاش مُحتمل بين صورتين دينيتين. فقد قال أوليفييه مونغان في مداخلته أننا نشهد التعارض بين صورة تقدّمية للرجاء، كإرنست بلوش الذي يكتسي الرجاء والوعد صفة الأهمية بالنسبة إليه، بينما المسؤولية والدَّيْن تُجاه الماضي هما اللذان يَحظَيان اليوم بالأهمية.

بيير أوليفييه مونتيل: على امتداد محاورات كتاب (النعمة والفوضى) ربما عثرْتُ على نقطة خلافية محتملة بين آراء كل من جان بوبيرو ومارسيل غوشيه في ما يرتبط بالعلاقات بين البروتستانتية التاريخية والحداثة. بهذا السؤال التالي: إلى أي حدّ يُظهر تاريخ البروتستانتية شكلاً

مُعَيّناً من المُجاملة إزاء موضوعه؟وبشكل خاصّ، هل كان مُصلِحو القرن السادس عشر حداثيين بمقدار ما ننزع إلى التفكير بذلك اليوم؟هل أنتم فعلاً على خلاف حول هذه النقطة؟

جان بوبيرو: لا أعلم ما إذا كنّا على خلاف. فلكلٍّ منّا بلا شكّ خطّ يُسطِّره. يمكننا إذن أن نُقارِن الخطوط ببعضها البعض. بالطبع لم يكن همّ المصلحين أن يكونوا حداثيين. إنما كان همّهم تنقية المسيحية، والعودة إلى نقاء الأصول. وأرى أن ذلك أمر مهمّ في تاريخ الأديان، وتاريخ الأديان التوحيدية في الغرب بكل الأحوال.

لقد تمثّل ادّعاء المسيحية الأصلية بإضافة العهد الجديد إلى التوراة اليهودية التي أصبحت «العهد القديم». ثم قام ادّعاء الكنيسة على إضافة التقليد إلى إنجيل آباء الكنيسة. أما ادّعاء الإسلام فَتَمَثَّلَ بإضافة الوحي القرآني إلى الكتب السماوية السابقة.

مع الإصلاح نجد أنفسنا في حركة معاكسة فنحن نريد التنقية. والبروتستانتية لن تنتهيَ منها. سيكون هناك دائما دعوة للعودة إلى الإصلاح وإلى إصلاح الإصلاح أو إيقاظه من غفلته. هذه هي سيرورة الطهريين والحركة التّقَوية الذين يعتبرون أننا لم نَقُمْ بما يكفي من الإصلاح.

إن المنعطف الديني ليس متواطئاً univoque بالضرورة بالنسبة إلى الحداثة، ويمكن أن تترتّب عليه نتائج عدّة. فهو يمُيّز الحركة البروتستانتية من بعض الحركات الأخرى. لقد كان هناك عدّة حركات أخرى أرادت التنقية. لكنها لم تُحقّق على الأرجح النجاح التاريخي نفسه!

وجدتْ البروتستانتية نفسَها إذن وسْط تناقضات هائلة. فمنذ نجاحنا، نعيش على الدوام وسْط تناقضات بين إرادة الأصول والاستقرار في مسؤوليات الإدارة. إنّ ما كان مُهمّاً في إرادة العودة إلى الأصول، كان مُعَوّضاً بواسطة ما يمكننا تسميته «طوباوية نكوصية» utopie retrogressive. هذا هو نقيض الحداثة. لقد كانت هذه التنقية منزوعة القداسة على نطاق واسع. وكان هناك نوع من المفارقة في النتائج، شيء ما أسهم في ظهور éclosion الحداثة. فالتنقية كانت تُعاش كشكل من نزع القداسة. وهذا كان يذهب بعيداً لأننا كُنّا نتساءل مثلاً عمّا إذا كان عيد الميلاد شكلاً من الصنمية. بإمكاننا اليوم أن نطرح هذا السؤال على أنفسنا!

لقد كان هناك إذن نزع قداسة نسبي، إنه تعارض مُبهَم. وكان يُنظَر إلى نهاية الأزمان نظرةً ما قبل ألفية (Pré - illénariste) أي أن كل شيء يجري على نحو سيء. فهناك كوارث تتلوها كوارث. والمُخلّص سيعود عندما تبلغ الكارثة حدّها الأقصى. واستُبدِلَ بهذا الطهريون الإنكليز

في القرن السابع عشر، وما بعد الألفيين post-millénaristes، أي مجتمع كان حقيقةً مسيحياً في روح الزمن، وكان يَسعى إلى تجسيد الإنجيل أكثر فأكثر، مُهيِّئاً بذلك المملكة والعودة. لقد كان الإسهام في مفهوم التقدّم رفيقاً رمزيّاً كبيراً للحداثة. وهذا المفهوم أراه ينبُتُ في الثورات الإنكليزية في القرن السابع عشر، وبالأخصّ في الثورة الإنكليزية الأولى التي قلّل علم التاريخ الرسمي Historiographie من قيمتها، نظراً لأنها لم تُحقّق النجاح على الصعيد السياسي. لكن ثقافياً، شكّلت تلك الثورة غَلَياناً فيه ما يكفي من الغرابة خصوصاً في وقتٍ لم تَعُدْ الرقابة تعمل فيه. ففي هذه النقطة أرى إسهامات البروتستانتية في الحداثة.

وما هو مستغرب اليوم هو أنّ تقرير كينيث ستار Kenneth Starr الذي كشف كلّ التفاصيل عن الحياة الجنسيّة لـ: بيل كلينتون Bill Clinton هو تقرير قابل للتصديق. لأننا منذ 25 عاماً بالطبع هذا يتعلّق بالبلدان ـ اعتدنا على السوق الإباحية واعتدنا أيضاً على إبراز الجنس! فمنذ ثلاثين عاماً كان من غير الممكن ـ ثقافيا ـ الإفصاح عن علاقة مماثلة في جريدة لوموند (Le Monde) إذ أن هوبرت بوف ميري Hubert Beuve-Méry ما كان لِيقبَلَ بذلك! نرى بالتالي الطرفين اللذين يتلامسان: الطرف الطهري لـ«كينيث ستار» والسوق الإباحية. ولكن ما هي أولى الدول التي حرّرت السوق الإباحية؟ إنها الدول الاسكندينافية ذات الثقافة البروتستانتية. إننا نرى في المفارقات الحالية للحداثة المتأخّرة ردّة الفعل المُسَمّاة «طهرية»، والتي هي ذات نسق أخلاقي وضدّ الحداثة، كما هو الأمر مع كينيث ستار التي هي ردّة فعل صادرة عن بروتستانتية معينة. وبالعكس، فإن واقع أنه لم يَعُدْ هناك ما يعجز عنه الوصف على صعيد الألفة، وأن الجنس ـ ثقافيّاً ـ هو موضوع الخطاب أو الصورة العامّة، كان يُؤخذ أيضاً بعين الاعتبار من قِبل البروتستانتية. هناك إذن علاقة مستمرّة ذات طابع جَدَلي بين البروتستانتية والحداثة.

مارسيل غوشيه: بالتأكيد هناك إسهامات للبروتستانتية في الحداثة. وقد أَشَرْتُ إليها منذ قليل. ولا أنوي إنكارَها للحظة. واكتفيتُ بتجريم الصورة المدرسية المبتذلة وقد أصبحت كلّية الوجود! وباعتقادي أننا نُعلِّم ذلك لتلامذة المدارس، وفي الجامعة بكل الأحوال. إن طلاّبنا مقتنعون جميعاً، من دون أن يعرفوا فعلاً على أي شيء يمكن أن يقوم ذلك، مقتنعون بأن البروتستانتية هي في أصل الحداثة.

لقد أصبح ذلك في فرنسا صورة مبتذلة للكتاب التعليمي، ويرتبط بسلطة بالغة الغرابة لا بأس بتناقضها لِنصٍّ لمْ يُقرَأ كثيراً بالرغم من شهرته وهو كتاب (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)

L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme لـ «ماكس فيبر». إن لهذه الصورة المبتذلة أسباباً قويّة لوجودها في فرنسا ومن المهمّ قياسُها. ويبقى لنا أن نصنع تاريخها. فهي نَشَأَتْ ـ أظنّ في القرن التاسع عشر ـ واعتمدت بصورةٍ رئيسية في عهد الجمهورية الثالثة، وكان لها هدف سياسي يمكن فهْمُه بسهولة من خلال التحالف القائم بين الإصلاحيّين الفرنسيين والجمهورية في وجه الحزب الكاثوليكي في ذلك الوقت. وقد قدّم ماكس فيبر نسخةً ألمانية لهذه الصورة، مازجاً فيها الألوان بطريقة مغايرة في العقد الأول من القرن العشرين.

يمكننا تسميته «حزب» لأن الكنيسة كانت القوة الرئيسة في المعارضة السياسية. لقد كانت كنيسة ملتزمة، ومتأثرة بالبابوية المتطرّفة، في نوع من إعادة التعريف المعادية للحداثة بشكل صريح. ولأننا وقفنا في وجه المعادين للحداثة، استطعنا أن نضع تعريفاً لِهوية الجمهورية والحداثة، وصار تماهي الإصلاحات مع الجمهورية تماهياً مع مصدر الحداثة، على أساس حداثة مُحَوَّلة إلى مبدأ حرية المعتقد، ما يُعَدّ ضيِّقاً بعض الشيء كتعريف ولا يتلاءم مع الحركة الابتدائية للإصلاح، حتى وإن كان المكوّن الفردي للإيمان ـ من دون جدال في ذلك ـ في صميم عملية العودة إلى المسيحية الحقيقية للأصول التي استرشد بها لوثر ثم كالفن والآخرون. لقد كان هدفي إذن شديد الوضوح.

أظن أن هذا النوع من الوقائع يستدعي، من الناحية الدينية، تاريخاً نقديّاً يُضطلع به، وهو أمر ليست الأديان عموماً على استعداد لإنجازه. إن الكنيسة الكاثوليكية تقدّم نفسها اليوم، من خلال أصواتها الأكثر تحمُّلاً للمسؤولية، على أنها أمّ حقوق الإنسان. أظنّ أنه علينا تذكير أنفسنا بأنه طوال أكثر من قرن وصولاً إلى الخمسينيات، كانت العقيدة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية تُدين الأساس الفلسفي لحقوق الإنسان! ليس على البروتستانتيين إلاّ أن يربحوا، وهم على مسافة محكومة أكثر مع حقيقة تاريخهم.

هذا الباب

خُصِّصت هذه الصفحات من «الاستغراب» لإعادة تظهير نصوص أدت وظيفة تأسيسية للفكر الحضاري الإنساني، سواء في ما يتصل بالمنجزات التي قدمها مفكّرو العالمين العربي والإسلامي أو ما يعني منجزات الفكر الغربي بأحيازه الفلسفية الأخلاقية والعلمية.

الغاية من استعادة كهذه، لفت عناية المهتمِّين إلى النصوص المرجعية التي لا تزال تنظم، بمعطياتها النظرية ومناهجها، حركة التفكير العالمي المعاصر.

نصوص مستعادة

ثلاثة نصوص لثلاثة علماء

في العلم والدين والأخلاق

آلبرت آينشتاين ـ محمد حسين الطباطبائي ـ والترستيس

يبدو المشهد التفكيري الراهن محكوماً بطائفة من التأسيسات المعرفية التي أنشأتها الحداثة على امتداد قرون خلت.

وإذا كانت الإحتدامات الفكرية الكبرى قد تمحورت بالأساس حول فرضية التضادّ بين العلم والدين، فإن هذه الفرضية لا تني تأخذ قسطها الوفير من الجدل.

في هذا العدد ثلاثة من النصوص المستعادة لثلاثة من كبار العلماء في ميدان الفيزياء والدين وفلسفية الأخلاق:

ـ النص الأول، لعالم الفيزياء آلبرت آينشتاين، وقد تحدث فيه عن العروة الوثقى بين العلم والدين، ودور الشعور الديني في إنجاز الكشوفات العلمية الكبرى. إلا أنه يرجع الدين إلى عامل الخوف، ثم يصل إلى ديانة الأخلاق التي تنتهي إليها الأديان كلها، وما يسميه الشعور الدين الكوني فهو ذاك الذي لا يعرف العقائد. أما في مقام التعارض بين العلم والدين فإنه يحيل الأمر إلى ذلك الشعور.

وعلى الرغم من تحفظنا على ما ذكره حول منشأ الدين تبقى نظريته محاولة لمد الجسور بين العلم والدين من خلال توسيع تعريف الدين وإعطاء معنى آخر له غير مألوف في الوسط الديني.

ـ النص الثاني، للفيلسوف الإسلامي العلامة محمد حسين الطباطبائي ويتناول فيه تعريفاً للدين استناداً إلى الحكمة والنص القرآني. ثم ينتهي إلى أن الإسلام يقدم حياة معنوية أوسع وأعمق مما هي عليه في الأديان والمذاهب الأخرى.

ـ النص الثالث، هو لفيلسوف الأخلاق والترستيس، وقد حلَّل فيه التلازم الوطيد بين علوم الطبيعة والإلهيات.

نشير إلى أن النصوص الثلاثة على تباينها من حيث الأسس والمبادئ والنتائج، إلا أنها تقارب الإشكاليات المعرفية حول الدين من زوايا نظر مختلفة ومن منطلقات علمية بحتة، لاهوتية وفلسفية.

المحرر

«الاستغراب»

الدين والعلم

الشعور الديني هو الحافز الأعظم للكشوفات العلمية الكبرى

آلبرت آينشتاين[*]

كل ما يصدر عن الإنسان من أفكار ونشاطات يهدف بها إلى تحقيق غايتين أساسيتين، أولاً: أن تتوفر له احتياجاته الجوهرية، وهي احتياجات يحس بها إحساساً عميقاً، وثانياً: ليتحاشى حدة الألم. يجب أن لا يغيب هذا أبداً عن بَالِنا إذا أردنا أن نفهم الحركات الفكرية وسيرها. إن العاطفة والحنين هما القوة الدافعة التي تقف وراء كل مجهود وابتكار بشري مُلهِم مهما تخفى هذان الحافزان وتَسترا وراء مختلف الأقنعة وأشدِّها غرابة. والآن ما هي الاحتياجات والأحاسيس التي قادت الإنسان إلى الفكر الديني والعقيدة بأوسع معاني هذه الكلمات؟ لو تأملنا هذا السؤال قليلاً لوجدنا حول مهد الفكر والتجربة الدينية مشاعر شديدة التباين. لقد كان الخوف بالنسبة إلى الإنسان البدائي هو مصدر الأفكار الدينية. الخوف من الجوع ومن الوحوش المفترسة ومن المرض ومن الموت أخيراً. وعندما كان الإنسان، في هذا الطور من وجوده، لا يدرك الارتباط السببي للأشياء إلا واهياً، ابتدع العقل البشري كائنات وهمية أشبه ما تكون بأنفسنا تسيطر بإرادتها على ما نرهبه من حوادث، ومن ثم فكر باستجلاب رضاء هذه الكائنات بأن قدَّم لها القرابين وأقام لها الشعائر والطقوس التي انتقلت بطريقة تقليدية من جيل إلى جيل لعلَّ ذلك يهدئ من ثَوْرتها أو يستجلب عطفها. ولذلك فإنني أسمي هذه الديانة ديانة الرعب التي على الرغم من أنها ليست من ابتكار طبقة كهنوتية خاصة، جعلت من نفسها وسيطاً بين الكائنات الوهمية وبين الناس وأرسلت على هذا الأساس قواعد سلطانها. وفي كثير من الحالات يجمع الحكام بين السلطة والكهانة لكي يوطِّدوا أركان حكمهم أو لإقامة مصالح مشتركة خاصة بين طبقة وطبقة الكهان.

ثم كانت الحوافز الاجتماعية مصدر آخر لتطور الدين. إن الآباء والأمهات أكبر قادة المجتمعات البشرية ليسوا خالدين ولا معصومين من الخطأ، ورغبة الإنسان في الرعاية والحب والعون دفعته

*- هذا النص للعالم آينشتاين، منشور في جريدة نيويورك تايمز بتاريخ: 1930/11/9.

إلى ابتداع التصور الاجتماعي أو الأخلاقي عن الله. إنَّه الإله الذي يغمرنا برعايته، وهو الذي يحمينا، وهو القادر الذي يكافئ ويعاقب. إنَّه الإله الذي، تبعاً لاتساق أفق المؤمن، يحب ويحمي حياة القبيلة، أو الجنس البشري، أو حتى الحياة ذاتها، وهو المعزِّي في الشدائد وعند ضياع الأمل، وهو الذي يحفظ أرواح الموتى. هذا هو التصور الاجتماعي أو الأخلاقي للإله. وتوضح الكتب المقدسة للديانة اليهودية الانتقال من ديانة الرعب إلى ديانة الأخلاق، ولقد كان هذا الانتقال تقدميّاً واستمر في العهد الجديد. إن ديانات كل الشعوب المتحضرة خصوصاً شعوب الشرق هي أساساً ديانات أخلاقية. ولقد كان الانتقال من ديانة الرعب إلى الديانة الأخلاقية خطوة كبرى في الشعوب. ومع ذلك نرتكب تحيزاً صارخاً إن ظننا أن كل الديانات البدائية تقوم كلياً على الرعب، وأن ديانات الشعوب المتحضرة تقوم كلياً على الأخلاق. يجب أن نتحاشى هذا التحيُّز، فالحق هو أن جميع الديانات مزيج متفاوت منهما، مع فارق واضح كلما ارتفع المستوى الاجتماعي لحياة شعبٍ رجَّحت كفة الديانة الأخلاقية عنده.

وتشترك جميع هذه الأشكال من الديانات في الطابع الإنساني لتصورها لله. ولا يعلو فوق هذا المستوى من الإدراك إلا أفراد موهوبون لهم مواهب نادرة وجماعات غير عادية على درجة من سمو الفكر. ولكن ثمة طوراً ثالثاً من التجربة الدينية تشترك فيه جميع هذه الأشكال رغم أننا لا نقابله بصورة خالصة وسأسميه « الشعور الديني الكوني». ومن العسير جداً توضيح هذا الشعور لمن لا يعرفه إطلاقاً، خصوصاً وأنه ليس هناك تصور إنساني لله يناظره.

إنّ الفرد يحس من ناحية بعبث رغبات البشر وأهدافهم، وإنّه من الناحية الأخرى يحس بالسمو والانتظام الرائع اللذين يتجليان في كل من الطبيعة وعالم الفكر. وهنا يبدو له الوجود الفردي نوعاً من السجن وَيودُّ أن يكابد الكون، أو يُلم به ككلٍّ واحد له مغزى. وبدايات الشعور الدين الكوني يظهر في طور متقدم من أطوار التطور الديني، مثلاً في كثير من مزامير داوود وفي بعض الأنبياء كذلك، وتشمل بوذا أيضاً، كما تعلمنا من كتابات شوبنهاور الرائعة، التي احتوت على عناصر أقوى حتى من هذا الشعور الديني الكوني.

ولقد كان لكل العبقريات الدينية في كل العصور حظها من هذا النوع من الشعور الديني، الذي لا يعرف العقائد ولا الإله الذي على صورة إنسان. وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون هناك معبد تقوم تعاليمه الأساسية عليه. ومن هنا نجد على مر العصور أنّ الرجال الذين تشبعوا بأعلى درجات هذا الشعور الديني، تمَّ حسابُهم ضمن الهراطقة وقد عدَّهم معاصروهم كفرة أحياناً، ومن القديسين أحياناً أخرى! ومن هذه الزاوية نجد أن رجالاً مثل ديموقريطس وفرنسوا داسيس وسبينوزا شديدو

التقارب في ما بينهم. ولكن كيف ينتقل الشعور الديني الكوني من فرد إلى آخر ما دام لا يؤدي إلى فكرة محددة عن الله ولا يؤدي إلى نظرية لاهوتية؟

في رأيي إن أهم وظائف الفن والعلم هي في إيقاظ هذا الشعور وحفظه حياً بين من يستطيعون الإحساس به.

وهكذا نصل إلى تصور العلاقة بين العلم والدين يختلف اختلافاً جوهرياً عن التصرف المألوف. إن المرء عندما ينظر إلى هذا الموضوع من زاوية تاريخية يميل إلى اعتبار العلم والدين عدوين لدودين. ولسبب واضح فالمرء الذي اقتنع بأن قانون السببية يحكم جميع الحوادث الكونية، لا يمكن أن يتقبل فكرة تدخل كائن ما بمجرى الأحداث وتغييرها. إنّه ليس بحاجة على الإطلاق لديانة الرعب. والمثل تقريبياً مع الديانة الاجتماعية والأخلاقية، فهو لا يتصور إلهاً يعاقب ويكافىء، لأنّ أعمال الإنسان تحددها الحاجة، سواء كانت حاجة داخلية أو خارجية، بحيث لا يمكن أن يكون مسؤولاً أمام الله، أكثر من مسؤولية حجر أصم. وعلى ذلك اتهم العلم بأنّه يهدم النظرية الأخلاقية من أساسها، وهو اتهام ظالم. إن السلوك الأخلاقي للإنسان يجب أن يقوم في الواقع على التعاطف والتربية والروابط والاحتياجات الاجتماعية دون الحاجة إلى الأساس الديني. كم يكون الإنسان مهيناً، يستحق الشفقة إذا كان لا يسلك سلوكاً حميداً إلا خوفاً من العقاب أو ابتغاءً للثواب بعد الموت. ومن السهل علينا أن نرى السر في أن الكنائس قاومت العلم على مر العصور واضطهدت رجاله المخلصين، ولكن من الناحية الأخرى أؤكد أن كل الشعور الديني الكوني من أنبل وأقوى الحوافز على البحث العلمي. إن الذين يدركون مدى الجهود الهائلة وفوق كل شيء التفرغ التام الذي لولاه لا يمكن أن يتحقق أي عمل رائد في العلم النظري، هم وحدهم الذين يُقدرون مدى قوة الشعور الذي يصدر عنه وحده مثل هذا العمل. ومهما كان بعيداً عن واقع الحياة المباشرة فما أروع الإيمان بمعقولية الكون، وما أحر الاشتياق إلى الإلمام بذلك العقل الذي يشير إليه ذلك الإيمان. وهذا هو الاشتياق الذي اكتوى بناره كبلر ونيوتن واستمدَّا منه تلك الطاقة الجبارة التي حفزتهم على البحث المتفرغ لعدة أعوام عن أسس ميكانيكا الأجرام السماوية. إن الذين لا يقدرون البحث العلمي إلا عن طريق ما يقدمه من نتائج عملية، يقعون بسهولة فريسة فهم زائف لعقلية أولئك الذين أوضحوا، رغم شكوك المحيطين بهم، معالم الطريق للعقول المتقاربة التي ظهرت فرادى في جميع بقاع العالم عبر الأجيال. إن الذين وهبوا حياتهم لمثل هذا الغرض هم وحدهم الذين يستطيعون أن يكونوا صورة حية لما أُلهم هؤلاء العلماء ومنحهم القوة أن يظلوا متشبثين بأهدافهم رغم الفشل المتكرر. إنه الشعور الديني الكوني الذي أعطى أمثال هؤلاء الرجال تلك القوة، ولقد قال بحق أحد الكتّاب المعاصرين «إن العاملين بجد في الحقل العلمي هم وحدهم في هذا العصر المادي الرجال عميقو التدين».

الإسلام والأديان الأخرى

محمد حسين الطباطبائي[*]

بعث الله سبحانه الرسول الأكرم ﷺ الشخصية السماوية الفذّة قبل ألف وأربعمائة سنة، كي يكون قائداً للبشرية ومرشداً للعالمين. بعثه الله بالقرآن كلام الله الأحد، الجامع لكليات التعاليم العلمية والعملية والمعجزة الباقية إلى الأبد، يكون برنامجاً لحياة مئات الملايين من المسلمين ودليلاً للبشرية جمعاء.

لقد أضحت البعثة ونزول القرآن (الإسلام) عاملين من أهم عوامل التحوّل والتكامل في حياة البشر، بل كانا العنصر الأهم الذي تركَ آثاراً عميقة على كافة أرجاء المجتمع البشري بما أفضيا إليه من تحولات طوال أربعة عشر قرناً على مستوى عقيدة وسلوك الملايين من بني الإنسان.

صحيح أن الإسلام أقلّ عمراً مما سواه، حيث مرَّ على عمر الوثنية البرهمية وهي تعيش في الوسط البشري، ما يقارب الثلاثين قرناً أو أكثر، وعلى البوذية ما يقارب الخمسة وعشرين قرناً أو أكثر، فيما ناهزت المسيحية العشرين قرناً من عمرها؛ وصحيح إنّ اتباع الاتجاهات والمذاهب أكبر عدداً من المسلمين، بيدَ أنَّ الصحيح أيضاً أن مراجعة الكتاب المقدّس للبرهمية (كتاب ألفيدا) وسائرالمتون الأخرى لهذا الاتجاه تكشف بوضوح أنَّ كلّ أو معظم التعاليم الدينية لهذا المذهب هي تعاليم سلبية غير إيجابية، في نفس الوقت الذي تقتصر فيه على عدد قليل من اتباع هذا الإتجاه. أما الأكثرية فقد ظلت بعيدة عن المعطيات المعنوية للمذهب ومحرومة من الاستفادة من كتابه المقدّس، حتى أضحى المجتمع البرهمي مجتمعاً غير قابل خارج دائرته، يفتقر إلى خاصية الفعل والتأثُّر بالآخرين.

أما البوذية فهي لا تقل شيئاً في طابعها السلبي عن البرهمية، وكذلك المسيحية التي ظلَّت تفتقر ـ كما يتبيَّن من الأناجيل الأربعة وغيرها من النصوص الدينية الأصلية ـ إلى نظام تشريعي عملي وقوانين اجتماعية، فضلاً عما تضمره من سوء ظن للفلسفة العقلانية بشكلٍ عام.

---

*ـ هذا النص مستل من كتاب العلامة الفيلسوف الطباطبائي: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي.
ـ ترجمة: جواد علي كسار ـ مؤسسة القرآن الكريم ـ قم.

إنّ قصة فداء السيد المسيح وغفران ذنوب جميع البشر، أو المسيحيين على الأقل لا تنسجم مطلقاً مع الروح الإيجابية التي تنطوي عليها التعاليم الدينية.

وبالنسبة للمذاهب والاتجاهات الدينية الأخرى، كالصابئة والمانوية. فهي إما أنها فقدت لياقتها وأهليتها بشكلٍ كُليّ أو إنها تحولت ـ كاليهودية ـ إلى أقلية خاصّة، وعجزت بالتالي عن استقطاب الأكثرية وجذبها.

وهكذا تبقى الساحة البشرية مفتوحة على الإسلام وحده، الدين الذي لاقى قبول واحترام الملايين من البشر لما تتسم به عقائده من طابع برهاني استدلالي ولما يحمله من قوانين وتشريع إيجابي يعمّ المجالين الفردي والاجتماعي.

كان للإسلام الدوام ولا يزال الملايين من الذين يحتذون في طل مناشط حياتهم تعاليمه الإيجابية ويطبقون أحكامه.

ومن الواضح أنَّ الأسلوب المنظَّم الإيجابي الذي ينطوي عليه سلوك إنسان واحد يمكن أن يكون مؤثراً على آلاف البشر الآخرين سواء بشكل مُباشر أو غير مباشر، فكيف إذا ارتبطت الحالة بمجتمع (إسلامي) وسيع! من هُنا نتفهم عدم غفلة الاتجاهات الأخرى المعادية وسعيها الدائب (كما تعترف بنفسها) في الكيد لإطفاء شعلة النور التي يأبى الله لها الانطفاء[1].

قَالَ تَعَالَى: ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾.

وبعد، فمن الواضح أنَّ مهمة إدراك ووعي شخصية ربانية كشخصية رسول الله ﷺ تحتاج إلى بصيرة ولغة ربانية، فضلاً عن وصف هذه الشخصية الفذة والإحاطة بآثارها، هما أمران يخرجان في سياق البحث عن نطاق المقالة والمقالتين، وإنما كل الذي نصبو لتحقيقه في هذا لبحث الوجيز هو أن نتلمس شيئاً من أبعاد هذه الشخصية عبر الإحاطة الكلية بمنهج دعوته ﷺ إلى الناس، الذي يُعد إتّباعه الدليل الحقيقي لسعادة الإنسان.

[1]ـ يعلل هندريك وليام وام في كتابه «قصة البشر» أسباب تقدم الإسلام وغلبة المسلمين للمسيحيين في الحروب الصليبية وغيرها، بقوله: «جاء عن نبي االإسلام أنّ من يقُتل وهو يجاهد الكفار فسيذهب إلى الجنة مباشر. لذلك رأينا مجاهدي الإسلام يضحون برجولة بأنفسهم في ميادين القتال وهم يفضلون القتل على العيش في هذه الدنيا الفانية وعلى حياةٍ تحفّها المتاعب والآلام. من هذه الزاوية بالذات نستطيع تفسير غلبة المسلمين للمسيحيين في الحروب الصليبية، فأتباع الدين العيسوي يخشون عالماً مجهولاً يلاقيهم هو عالم ما بعد الموت، ويظهرون تعلقاً بالدنيا وارتباطاً بملذاتها وأنساً بنعم هذه الدنيا الزائلة.
وفي الواقع هذا ما يفسّر لنا أيضاً ـ وفي الوقت الحاضر بالذات ـ إقدام الجنود المسلمين على مُواجهة مدافع الأجانب بأجسامهم دون أن يعبؤا بشيء، الأمر الذي يجعل المسلمين أعداء خطيرين جداً» المصدر، الترجمة الفارسية، ص138 ـ 139، ترجمة جمال زاده.

أصالة الفرد من زاوية الطبيعة البشرية

يتوقف إدراك هذه البحوث على مقدمة ندرجها في السؤال التالي:

هل للإنسان في حياته هدفٌ أعلى وأسمى من مجرد تأمين وجوده وإشباع حاجاته الغريزية بأقصى ما يستطيع؟.

حين يخطو الإنسان خطوته الأولى مع أفراد نوعه تنتهي الحصيلة إلى تشكيل مجتمع. ثمّ يتحرك للالتزام بمجموعة من القوانين والضوابط في سبيل الحفاظ على المجتمع. فيفقد بهذا الالتزام جزءاً من حريته الشخصية بيدَ أنَّ الإنسان يسعى من خلال هذا الحرمان إلى أن ينال قسطاً آخر من الحرية يُؤمِّن له وجوده ويُشبع حاجاته الغريزية.

ولذا فإنَّ الأصل في سعادة الإنسان بحسب نظام الخلق والتكوين يكمن في سعادة الفرد، في حين تكون سعادة المجتمع فرعاً لها وليس بالعكس.

بعبارة أُخرى: إنَّ المنظور في خلق الطبيعة الإنسانية هو الوجود الفردي وليس الهيئة الاجتماعية للأفراد، وإنما هدي الإنسان نحو العقد الاجتماعي من أجل الحفاظ على الفرد.

ولذا فإنَّ الإنسان ينقاد إلى الأسلوب المنظَّم في الحياة ـ والذي لا بدّ أن يتبلور بالصورة الاجتماعية ـ من أجل هذا الهدف الأساس الماثل في تحقيق السعادة الفردية. فهو يأكل ويشرب ويلبس ويتزوج ويتناسل ويفكّر ويتحرك من أجل تأمين بقائه.

أثر الرؤية الكونية في سلوك الإنسان

وبذلك تنبع الكيفية التي يختارها الإنسان في تكييف فعالياته المنظمة من حقيقة رؤيته الكونية ومن نظرته لموقعه في هذه الرؤية. من هنا نجد أن تلك الفئة التي تصدر من تصورٍ يفضي إلى إنكار الخالق وينسب وجود العالم للصدفة، وتنطلق من تصوّر يحصر الإنسان بهيكله المادي وحسب ـ حيث تؤرخ لوجود الإنسان وفنائه ما بين الولادة والموت ـ تُقيم حياتها وتنظمها بحيث تُلبّي الاحتياجات المادية لحياةٍ دنيوية عابرة، ولا تقيم حساباً سوى للسعادة في إطارها المادي.

هذا الأمر ينطبق على جميع القائلين بأصالة المادة وأصالة الحياة المادية كما هو مشهود.

أما الفئة التي تَكِل الكون إلى خالق حكيم مدبّر يأخذ بيده تدبير العالم والبشر بحكمته، فإنها لا تنظر إلى الإنسان في حدّه المادي وحده، وإنما تقيم تنظيمها للحياة بما يكفل رضا الخالق (جلّ

وعلا) وينجي من غضبه وعذابه، وبما يحقق لها السعادة في الحياة ويجعلها بمأمنٍ من نقماته وغضبه (سبحانه).

إنّ الإنسان الذي يعتقد بدين التوحد وأن للخلق والمخلوقين رباً واحداً عالماً قادراً، وأنَّ للإنسان حياة خالدة بحيث لا ينتهي وجوده بالموت، سيقوم حتماً بتنظيم حياته بكيفية تفضي إلى سعادته في الدارين (قبل الموت وبعده).

وبهذا يتضح أنَّ الدين هو نهج الحياة، وأنَّ ليس هناك فصلٌ بين منهج الدين ومنهج الحياة. وبه يتبيَّن خطأ أولئك الذين يقدمون أصالة الحياة ويعطون للدين جنبة هامشية (تشريفاتية) ولأحكامه موقعاً ضئيلاً في الحياة.

على هذا الأساس عدَّ الإسلام منهج الحياة المتمثل في الطريق الذي وضعه الله للبشر ديناً، وأعتبر المذهب الحق طريقاً مستقيماً والمذهب الباطل طريقاً منحرفاً. قَالَ تَعَالَى: ﴿أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ كَٰفِرُونَ﴾ الأعراف: ٤٤ ـ ٤٥.

الرؤية الكونية الإسلامية

إنَّ الرؤية التي قامت عليها دعوة رسول الله ﷺ تنتهي إلى أنَّ عالم الوجود مخلوق الله الواحد الأحد الذي هدى كل جزء من أجزاء الوجود لما فيه كماله ويحقق له سعادته؛ وهدى الإنسان أيضاً الذي خُلق لحياةٍ أبدية نحو سعادته الخاصة الماثلة في طي الطريق الذي أبانه سبحانه له.

لذا كان الإنسان الطبيعي (هو الإنسان الذي ينطوي على طبيعة إنسانية ومجهز بالشعور والإرادة الموهوبة من قبل الله. من دون أن يتلوث بعد الأفكار الخرافية أو يبتلى بالتقليد) هو متعلق دعوة النبي الأكرم ﷺ لأن مثل هذا الإنسان المجبول على الفطرة الإلهية له أهلية إدراك التصوّر الذي أشرنا إليه آنفاً. فهو يدرك بنفسه وينتبه بأدنى مثير إلى هذا العالم العظيم الواسع بما ينطوي عليه من نظام متقن وتدبير، مخلوق لموجود مطلق غير متناهٍ، هو (سبحانه) مبدأ كل كمال وجمال، منزَّه عن كل سوء.

ومثل هذا الإنسان يدرك أنّ خلق الكون والإنسان لم يأت عبثاً دون غاية؛ وأنَّ الإنسان لا يمكن أن يترك سدى، بدون أن يكون هناك يومٌ تتميّز فيه عواقب الأمور ويُسأل عمّا كسَبت يداه خيراً كان أم شراً.

وفي المرحلة الأخيرة يدرك مثل هذا الإنسان إنّه لا بد وأن يكون هناك منهجٌ خاصٌ للحياة يُؤمن التصور الآنف.

إنَّ انتخاب الإنسان الطبيعي للتعليم والتربية تترتب عليه عدة نتائج أساسية تنتهي إلى الأصول التالية:

أصل المساواة

لا بدّ وأن يكون المنهج المنشود عاماً للجميع لا يفرّق بين الأسود والأبيض وبين المرأة والرجل، يتسوي فيه الشريف والوضيع، والغني والفقير، والقوي والضعيف والسلطان والرعية، والشرقي والغربي، والقطبي والإستوائي، والعالم والجاهل، والشاب والكهل، من دون فرق بين الموجودين الآن والآتين في المستقبل ومن عاش في الماضي، لأنَّ الجميع شركاء في الطبيعة الإنسانية، ومجهَّزين بأدواتها على حدٍ سواء.

هذه الأصالة في المساواة تختص بالمنهج الإسلامي وحده، لأن الاتجاهات والمناهج الأخرى ينطوي كل واحد منها على تبعيض ما. فالمنهج الوثني ـ مثلاً ـ يفرق على نحوٍ كُلّي بين الروحانيين (علماء المذهب) وغيرهم. وبين المرأة والرجل، فيما تضع اليهودية فروقاً بين بني إسرائيل وغيرهم. أما المسيحية فتفرّق بدورها بين الرجل والمرأة.

وحين نصل إلى المناهج الاجتماعية نجدها هي الأخرى تضع حدوداً فارقة بين أهل الوطن وغيرهم.

وبذلك تبقى الرؤية الإسلامية وحدها التي تضع النوع الإنساني في إطار نسيج موحَّد وتستأصل ـ من الجذور ـ أسس العنصرية والتفرقة. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[1]. قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ﴾[2].

الواقعية

نظر لكون الإنسان يتحلى غريزياً بالنظرة الواقعية، لذا فإنَّ تعاليم وضوابط المنهج المنشود لتنظيم حياته ينبغي أن تبتني على أساس الواقعية.

[1] ـ الحجرات:13
[2] ـ آل عمران:195

لبيان ذلك، نجد أنَّ الإنسان في نفس الوقت الذي يمارس نشاطه الطبيعي مستعيناً بالعواطف والمشاعر والأحاسيس فهو يندفع أيضاً نحو مقاصده الحياتية، وهي ـ طبعاً ـ مقاصد واقعية وليست مجرد أفكار وتصورّات فالطفل الرضيع الذي يلتصق بثدي أمّه أو أنّه يبكي من الجوع، إنما يحتاج واقعاً إلى الحليب وليس لصورة الحليب، وهو يبكي فعلاً من الجوع وليس من تصوّر الجوع أو فكرته.

والإنسان يهتمّ فعلاً بما يهدّد وجوده.

وحين ننتقل إلى عالم الحيوان نجد أنّ كل صنف منها مزوّد بجهازٍ هضميٍّ خاصّ يناسب نوع الطعام الذي يتناوله فالذئاب والسنانير والصقور مزودة مثلاً بجهاز هضمي يتناسب مع اللحوم التي تفترسها وتكون طعاماً لها.

نفس الكلام ينطبق على الجهاز الدفاع. فلكل حيوان آلاته الدفاعية الخاصة به، فالدجاج يدافع عن نفسه بالمنقار، والأبقار والخراف بقرونها، والعقارب والزنابير بلسعاتها، والأسود والنمور بأسنانها ومخالبها، والغزلان بالهرب والمقدرة على العدو السريع.

خلاصة الأمر، إنَّ كل واحد من هذه الموجودات يسعى في حياته نحو هدفٍ خاص، ويقوم بأعمال تبعاً لما قُدِّر له، ولما تهديه أليه ما زُوِّد به من أجهزةٍ تكوينية. وهذه الهداية والتقدير هما عين الهداية والتقدير العامين الذين أشار إليهما القرآن الكريم ونسبهما إلى الله سبحانه كما في قوله تعالى ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾ [2].

والإنسان كموجود لا يستثنى من بين المخلوقات الأخرى عن هذه القاعدة الكلية، وإنما تهديه خصوصيته الوجودية إلى النهج الذي عليه أن يسلكه في الحياة، وتبيّن ما يقع عليه من تكاليف وواجبات.

يقول تعالى: ﴿ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ﴾[3].

ولذا فإنَّ النتيجة التي ننتهي إليها من حصيلة هذا البحث والذي سبقه، واحدة وهي: أنَّ ما يجب أن يختاره الإنسان من أعمال وأفعال حقة (أي مطابقة للمصلحة الواقعية) بموجب غريزة الواقعية، هي نفسها الأعمال والأفعال التي يهدي إليها وجوده التكويني وما ينطوي عليه من نظامٍ خاص جُهّز به.

[1]ـ طه:50.
[2]ـ الأعلى:2 ـ 3.
[3]ـ عبسى:18ـ 20.

لذلك رأينا القرآن الكريم ينسب النهج الذي يدعو إليه ويطلق عليه دين الحق، ودين الفطرة أيضاً، إلى الخلق (نظام الوجود) فيقول: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾[2].

ولجهة أنَّ الخلق نفسه هو فعل الله (سبحانه) وأنَّ كل ما نشهده من آثار الجمال هو من فيض رحمته، فإنَّ ما تقضي به الخصوصية الوجودية للإنسان نسبة لأعمال، تسمى إرادة الله (هذه الإرادة طبعاً هي الإرادة التشريعية التي تُعدّ ثمرة للتوجيه الذي يدع الإنسان مسؤولاً، وهي غير الإرادة التكوينية التي تتخلف مطلقاً). وما يصلنا ممن تكاليف وأوامر، هي تعبير عن أوامر الله ونواهيه، يقول تعالي: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [3].

ولما كانت تكاليف هذا الدين وأحكامه صادرة من قبل الله سبحانه وأن من يتبع نظامه العقيدي والعملي يكون قد سلّم لإرادة الله، لذا فقد سمى القرآن الكريم هذا الدين بالإسلام. يقول تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ ﴾[4]. يقول تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[5].

التوازن بين المادة والمعنى

الثمرة الثالثة التي تترتب على كون مُتعلق الدعوة هو الإنسان الطبيعي، والتي تعود إلى الإسلام، هي اعتماد النهج المتوازن الوسط بين المادية والمعنوية. وهذا الاعتدال هو من أهم خصائص هذا الدين السماوي خلافاً لما عليه اليهودية التي لا ينطوي كتابها المقدّس «التوراة» على أية ميول معنوية، وخلافاً أيضاً للمسيحية التي تنسب إلى السيّد المسيح إهمال الحياة المادية والعزوف عن الدنيا[6].

ولا يختلف الحال كثيراً حين نصل إلى الاتجاهات المذهبية الأخرى كالبرهمية والبوذية، بل

[1]ـ الروم:30
[2]ـ الشمس: 7ـ 10.
[3]ـ القصص 68.
[4]ـ آل عمران:19.
[5]ـ آل عمران:85.
[6]ـ ورد هذا المعنى في النقاش الذي دار بين السيد وبين وهيرودس على شكل سؤال وجواب حول محنة السيد المسيح. والمفهوم بعينه مبثوث في الأناجيل المتداولة، مضافاً إلى الرسالة التاريخية التي أدرجها مؤلف كتب «قصة البشر» أثناء حديثه عن قصة المسيح، ومضمونها صريح في تأكيد هذه المعاني.

وحتى المجوسية والمانوية الصابئة، فهذه الأخيرة رغم عنايتها بدرجة وأخرى بالجانب المعنوي، إلا أنها تفصل ـ بشكل كامل ـ النهج المعنوي عن نهج الحياة المادية.

وبذلك يبقى الإسلام الدين الذي يحافظ على سمة الاعتدال ويقوم على أساس الفطرة الإنسانية.

ولتوضيح ما نريد أن نصل إليه، نجد أنَّ هناك فئة من الناس نستطيع أن نقول أنَّها تشكل أغلبية أبناء النوع البشري، لا همَّ لها في الحياة سوى التقدم على طريق تحقق الأهداف المادية المحضة، ولا يشغلها سوى السعي الحثيث من أجل الجاه والمقام والمال وإشباع لذائذها المادية.

هؤلاء يصرفون جهدهم في تأمين المعاش، من دون أن نلمس في حياتهم أبسط توجّه خارج إطار الحياة الدنيوية العابرة وبعيداً عن العالم المادي. وفي مقابل أولئك نجد فئة ثانية من الناس، بلا شك ثلة قليلة جداً، أدركت بأملها في حقيقة هذا العالم، أنَّ الحياة لا تدوم وأنَّ كل لذة مقرونة بمئات الآلام والغصص، وكل سرور مقرون بمئات الأحزان، وكل ثروة وكسب يجرّان إلى مئات الهموم والغموم، وبالتالي فإنَّ كل وصال مُنتهٍ إلى فراق، وكل صحة إلى مرض، وكل حياة إلى موت. ثم أيقنوا أن وراء سجن الحياة هذا وسرابها الخادع الزائل، ثمة عالم أبدي لا تعب فيه ولا نصب، بل سرور دائم هو من نصيب المحسنين والأحرار.

إثر ذلك عزف هؤلاء عن الدنيا وما تزخر به من مباهج وأحزان، وركنوا في جانب من الحياة بعد أن فتحوا لأنفسهم نافذة تطل بهم على عالم الأبدية بما يزخر به من جمال وكمالٍ غير مُتناهيين، فملأوا بذلك آفاقهم، وكانت لهم فيه السلوة والعزاء.

إنَّ هاتين الطائفتين موجودتان في عصرنا الراهن، ويشهد التأريخ على وجودهما في كل العصور السابقة. وفي ذلك الدليل القاطع الذي يثبت أنَّ الإنسان مجبول بفطرته على تصديق صحة المسارين وحاجته إليهما، بل وأنَّه مُلزم بطي الطريقين ـ نهج الحياة المعنوية والمادية ـ إذ لا خيار له سوى ذلك.

فإذا قُدّر للإنسان أن يُغلق عليه أفق الحياة الاجتماعية وينكفئ على ذاته، فعليه ـ بلا شك ـ أن يودع الحياة ويتخلّى عن جانبها المادّي. وبذلك ينسدّ مسار الحياة المعنوية نفسها. أما إذا ترك الجانب المعنوي في الحياة، فإنَّ مقتضى ذلك أن يتخلى عن عقله وإدراكه اللذين يتميّز بهما عن سائر الحيوانات، ويتغاضى عما تمليه عليه واقعيته، فيكون بذلك رديفاً للحيوان!

ولذلك لا يستطيع الإنسان الفطري الواقعي أن يعيش الحياة ببعدٍ واحد؛ فيكتفي بالبعد المادي أو المعنوي لوحده.

فمن جهة لا يمكن له أن يعيش في العالم المادي بدون حياة مادية، ومن جهة ثانية لا معنى لما جُبلَ عليه فطرياً من استعداد لمعرفة الله وإدراك للعبودية من دون الحياة المعنوية.

أما ما لاحظناه سابقاً من ميل الديانتين اليهودية والمسيحية إلى أحد الجانبين دون الآخر، فإن حقيقة الأمر تعود إلى مقتضيات الزمن (المرحلية) التي كانت تملي تقوية أحد البعدين على حساب الآخر.

ففي عهد موسى الكليم عليه السلام كان بنو إسرائيل يعيشون في مصر تحت وطأة الأسر والاستعباد الفرعوني. فحرموا من كل المزايا الإنسانية وعوملوا معاملة الحيوانات. وحين أنجاهم الكليم عليه السلام بذَل المهم من جهوده في تنظيم حياتهم الداخلية وإرساء القوانين الاجتماعية وإعمار الأرض وغير ذلك، وفي سياق هذا المسار خصَّص هامشاً لتوجيههم نحو الحياة المعنوية.

أما حين بُعث السيد المسيح عليه السلام فإنَّ بني إسرائيل وإن كانوا تحت سيطرة الروم، إلا إنهم كانوا ينعمون بأنظمة اجتماعية متَّسقة. بيدَ أنَّ الروحانيين (العلماء والأحبار) والمتنفِّذين كانوا قد جعلوا التوراة في ذمَّة النسيان، واتخذوا الجانب المعنوي وسيلة للمكاسب المادية واستغلال الناس.

لذلك انصرفت همة السيّد المسيح لإحياء الجانب المعنوي وهدايتهم إليه. أما الإسلام فقد جاءت نُظمه ـ كما أشرنا ـ لتختطَّ مساراً بين الحياتين المادّية والمعنوية. وفي هذا الاختيار عَمَدَ الإسلام ـ في الحقيقة إلى تحقيق المصالحة بين نمطين حياتيين متضادّين بشكلٍ كامل، فمزَجَ فيما بينهما بحيث لم يعد ثمة خيار أمام الإنسان لبلوغ كماله سوى ذلك، إذ أضحى من البيِّن أنَّ كل موجود من الموجودات يطوي طريقه نحو كماله الذي يُعدّ هدفاً لوجوده، عن طريق فعالياته الفطرية، ونوع هذه الفعاليات يرتبط بدوره بما زُوّد به من قدرات وأدوات.

والإنسان كأحد الموجودات لا يمكن أن يخرج عن إطار هذه القاعدة الكلية والناموس العام. فللإنسان نفسٌ (= روح) خُلقت للحياة الأبدية بحيث لا يمكن التفريط أو الفرار من هذا المصير أبداً، وإنما بمقدور الإنسان أن يصل بفعاله الحسنة إلى كماله يُعدّ بدوره أبلغ من كلّ سعادة.

بيدَ أنَّ هذه النفس السماوية ليست عائمة وإنما هي مرتبطة ببدن أرضي، تثوي فيه أدوات فعلها، بحيث تضفي القوى والقدرات التي تستثمر الأدوات وتُحرّك أنظمة العمل نوعاً من الارتباط بهذا البدن.

علاوة على ذلك، فإنَّ خِلقة الإنسان تهديه إلى الاجتماع والحياة المدنية. ومن المؤكد أنَّ هذه الهداية تبلغ به أهداف الحياة وكماله النوعي، وهذا الكمال بدوره ينطبق في الواقع مع السعادة والكمال اللذين عيّنهما له نظام الخلق (الوجود) خلافاً لما يتصوره ـ سعادةً وكمالاً ـ أو ما تهديه إليه أفكاره السقيمة المنحرفة.

فكمال شجرة الورد يكمن فعلاً في نموها وتفتّها الطبيعي يرتد إلى (ما تهدي أليه) طبيعتها النباتية، ولا يتمثل (الكمال) بأن توضع في إناء فخاري مذهَّب في زاويةٍ من زوايا قصرٍ فخم.

لذلك كيف مكن للإنسان أن يبلغ كماله ويحقق سعادته الواقعية كاملة من دون استثمار الوسائل المادية التي وضعها الخلق (الوجود) بين يديه، ومن دون أن ينغمر في محيط الحياة الاجتماعية؟

لقد جعل الإسلام من محيط الحياة المادية للإنسان ـ التي هي في حقيقتها حياة اجتماعية ـ أرضية لتعليمه وتربيته. ثم شرّع له ـ بما ينسجم مع ما تهدي إليه فطرته الإنسانية وخصوصيته الوجودية ـ مجموعة واسعة من الضوابط والأحكام التي تتناسب مع أعماله الفردية والاجتماعية، والكلية (= العامة) والتفصيلية، كي تكون برنامجاً شاملاً لتربيته وكماله.

فمن هذه الضوابط والأنظمة هناك ما يختص بتنظيم صلة العبودية بين الإنسان وربّه، فهو الفقير المحتاج أمام الغني المطلق؛ الجاهل أمام العالم؛ العاجز أمام القادر؛ المسلِّم لإرادة الله ومشيئته.

ثم شرَّع له اجتماعات عبادية، منها اجتماع الصوات اليومية، وصلاة العيدين، وثمة اجتماع أكبر ماثلاً في صلاة الجمعة، وثمة ما هو أكبر منه ماثلاً في تجمّع الحج. وثمة من الأنظمة والأحكام ما يحدّد مسؤوليات الناس إزاء المجتمع وإزاء بعضهم البعض. وقد أخذت هذه الأنظمة بنظر الاعتبار تنمية حسّ المسؤولية لدى الإنسان أمام خالقه الذي عليه أن يسلّم لإرادته (وذلك مقتضى ما عليه خلقه).

بمعنى أنَّ جميع أعمال الإنسان وفعالياته ينبغي أن تتحرك في إطار الأصول الثلاثة: التوحيد، النبوة، والمعاد. يقول تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [1].

يتضح مما مرّ أن الإسلام نظَّم الحياة بشكل يجعل الحياة الاجتماعية المادية للإنسان محضناً تنمو من خلاله الحياة المعنوية وتَيْنَع وتزدهر.

[1]ـ آل عمران:64

فالنور المعنوي الذي يتحلى به الفرد المسلم من خلال تنفيذه لتعاليم الإسلام على الصعيدين الفردي والاجتماعي، يجعله نقياً طاهراً، فهو يمارس الحياة مع الناس دون انقطاع عن الله، وهو في الناس ولكن من دون أن ينفصل عن عالم السّر الخاص، وهو يسعى لتحقيق مقاصده المادية ويواجه الحياة بحلوها ومرّها، بمسرّاتها وغصصها، لأنه جزء من هذا اعالم تجري عليه حوادثه، بيَد أنَّه يفعل ذلك بقلب يقظ وعالم هادئ، وهو أينما يلتفت لا يرى سوى الله. يقول تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾[1].

وهكذا يجد المسلم أنَّ ممارسته للحياة المادية تستبطن إزدهار الحياة المعنوية وتفتّحها، فهو أينما كان ولأيِّ عمل اتجه يجد السُبل سالكةً به، إلى ربّه وكل ممارسة مادية يجد فيها مرآة تدلّله على خالقه. أما الآخرون فهم حين يميلون إلى جانب الحياة المعنوية ويفكرون بها، نراهم يفترضون الحياة العادية التي فُطروا عليها حجاباً بينهم وبين الحقيقة التي يبحثون عنها. لذلك يتخلون عن الحياة العادية، كما هو شأن رهبان النصارى وبراهمة الهنود واتباع رياضة «اليوغا» الذين يسلكون طريقاً غير معتاد لطي المسافة نحو الحياة المعنوية والتكامل الروحي.

وأياً كان نوع هذا الطريق، فإنَّ سلوكه يعدّ أمراً صعباً للإنسان العادي الذي يعيش حياته المادية، حيث يحتاج إلى إرادة صُلبة وقوية جداً.

أما الإنسان الذي يسعى للحياة المعنوية عبر منهج الإسلام الماثل في قطع المسار من خلال الحياة الاجتماعية العادية نفسها، فهو بلا ريب يُدرك أن أسلوب أولئك أسهل من الأسلوب الإسلامي، وأنهم باعتزالهم الحياة العادية، أراحوا في الواقع أنفسهم تجشّم المراقبة والصبر على دوام المجاهدة.

وفي الحقيقة سدَّ هؤلاء على أنفسهم طريق الكمال الذي هيّأه لهم الخلق (نظام الوجود) بما يلزمه من أدوات، وانقادوا لطريق آخر أوصلهم إليه فكرهم (=تصورهم).

وهنا يحق لنا أن نسأل: هل يمكن الوصول في مثل هذه الحالة إلى الهدف الذي عيّنه نظام الخلق والوجود؟ علاوة على ذلك، أنّه إذا كان العالم وما فيه، هو من خلق الله (سبحانه) وأن كل ما هو حادث فيه يُعَبّر باختلاف درجته الوجودية عن آية من آيات الحق وتجلٍّ من تجليات الربوبية، وإذا كان الإنسان بأحواله الفطرية المختلفة لا يشذّ عن ذلك: فيجب حينها أن تنصب معرفة الله في كافة الأحوال في مسار الحياة المعنوية (= معرفة الله ومعرفة النفس) وأن يُستفاد من جميع

[1]ـ البقرة:115.

هذه التجليات لتحصيل المعرفة التامة للنظر إلى جمال الحق (تعالى) وإلّا فإنَّ الإنسان سوف لن يكسب من اتكاء على جهده الذاتي سوى معرفة ناقصة أو أنه يقع ضحية الجهل المطبق.

العلم والمعرفة من وجهة نظر الإسلام

إنَّ من له أدنى اطلاع بالأديان والمذاهب المبثوثة في العالم، ومن له معرفة اجمالية في الموضوع سوف لن يتردد لحظة في أن ما أولاه الإسلام من تجليل واحترام للعلم والمعرفة وما أبداه من حضٍّ وترغيب في تحصيلهما، لا يمكن أن نتلمس له نظيراً في الأديان والمذاهب الأخرى السماوية كانت أم غير سماوية.

فهذا القرآن الكريم ينادي: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]. وهو نفسه يمدّد مقام العلم أفضل تمجيد. وحين ونصل إلى رسول الله ﷺ نراه يقول «طلب العلم فريضة على كل مسلم» و«اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» و«اطلبوا العلم ولو بالصين».

القرآن الكريم يأمر أتباعه بدوره أن لا يتنكّبوا عن طريق العلم نحو اتباع الظن والشك وأن لا يقبلوا دون تأمل ما يلوح لهم للوهلة الأولى من طريق السمع أو البصر أو الفؤاد لأنهم مسؤولون. يقول تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[2].

وبهذا يتضح أنّ الإسلام حثَّ أباعه على العلم والمعرفة بكل قوة ورغَّبهم في ذلك على النحو الذي ألزَم بالتفقّه في الدين على مستوى المعارف العقيدية والأحكام الشرعية التي تعدّ بمثابة القوانين العلمية.

يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾[3].

بيدَ أنَّ ما بينَ أيدينا فعلاً هو اختلاف أفراد البشر في درك الحقائق العلمية والمعارف الحقيقة، فمن البشر فئة لا تملك الاستعداد للتفكير الاستدلالي، وإنما تمارس عملها بذهنية بسيطة تمضي بها شوط الحياة المادية.

بينما هُناك فئة ثانية تحمل مزية التفكير الاستدلالي فيكون لها تبعاً لذلك نشاط خاص في درك

[1]ـ الزمر:9.
[2]ـ الإسراء:36.
[3]ـ التوبة:122.

المعطيات الفكرية العميقة والنظريات العلمية. وثمة مع الفئتين ثالثة تجد في نفسها ـ بغض النظر عن الفكر والعمل ـ انصرافاً نفسياً خاصاً عن عالم المادية المظلم وما يحفل به من لذائذ عابرة وجمال خادع، وانجذاباً مماثلاً إلى عالم ما وراء المادة، يبعث في نفسها شغفاً خاصاً بالجمال الثابت غير المتناهي الذي لا يعدو جمال هذا العالم أن يكون بالنسبة إليه سوى مثالاً (=نموذجاً) لذلك الجمال أو في الحقيقة تصوراً عنه.

أفراد هذه الفئة يستطيعون أن يدركوا ـ بسهولة وبالإشراق الباطني ـ حقائق وأسرار ذلك العالم.

بالاستناد إلى هذا الاختلاف الواضح الذي نشهده بين الناس اعتمد الإسلام ثلاث طرق مختلفة للتعليم، فتحدّث إلى كل فئة بلسانها. فكان نصيب الفئة الأولى التربية من خلال الظواهر الدينية، والثانية عن طريق الاستدلال الحر، فيما نصيب الثالثة هو التعليم عن طريق جهاد النفس وتصفية الباطن، كما يُشير المثال القرآني الذي تحويه الآية التالية ـ في خصوص تلقي بياناته ـ حيث يقول تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا ﴾[1].

أما رسول الله ﷺ فيقول: «نحنُ معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلِّم الناس على قدر عقولهم».

لقد اختار الإسلام أسلوب البيان السهل لتلك الفئة من اتباعه التي تفتقد الذوق الاستدلالي، وتواجه في هذا الطريق خطر الضلال والانحراف، فلم يكلّفها بأكثر مما وراء الأصول الثلاثة (التوحيد، النبوة، المعاد) إذ درجَ على تعليم هؤلاء بالبيانات المولوية البسيطة (الأمر والنهي) كما نتلمس ذلك من آيات كثيرة من القرآن الكريم وما تزخر به الكثير من الروايات التي تنطوي على بيانات صادرة عن الرسول الأعظم ﷺ وأئمة الدين وأوصيائه.

بيدَ أنّ الملاك في الأصول الثلاثة التي يستطيع الإنسان بفطرته أن يستدل عليها بأيسر وجه، هو العلم القطعي الذي لا يقبل سواه. وبهذا الأسلوب تستدل هذه الفئة على قبولها ببقية الأحكام والتعاليم دون استدلال محدّد عليها. إذ بناءً على الاستدلال الأول الذي ثبتت بمقتضاه النبوة يصبح ما يصل عن هذا الطريق مستَدَلّاً وقطعياً.

طريق الاستدلال

إنَّ أسلوب التربية (والتعليم) بالاستدلال الحر يختصّ بالأفراد الذين يحملون فكراً سليماً ولهم استعداد في إدراك النظريات العلمية والاستدلال العقلي والمنطقي. وهؤلاء يُهدون إلى ما تدركه

[1] ـ الرعد:17

فطرتهم الواقعية غير الملوثة من تلقائها، لا أن يُحمَّلوا أوّلاً بالأفكار الاعتقادية التي يُلقَّونها، ثم يأتي الدور ـ ثانياً ـ للدفاع عنها (العقائد المُلقَّنة) باصطناع الأدلة والحجج لها.

إنَّ الكتاب والسنة، أي الآيات القرآنية والبيانات الصادرة عن النبي الأكرمﷺ وأئمة الهدى عليهم السلام ـ التي تعدّ مبيّنة لمقاصد القرآن ـ مليئة بأمثال هذه الاستدلالات.

فالعقائد الإسلامية بُيِّنت تفصيلاً بأبسط بيان وبأكثر الحجج قطعية، ثم أشير أيضاً إلى ما تنطوي عليه الأحكام والقوانين الإسلامية من مصالح كلية ومنافع عامة.

بيدَ أن البحث في مصالح ومقاصد قوانين الشريعة لا يعني أنَّ الإنسان والمجتمع المسلم يملكان حرية عدم قبولها إلا في حالة يُفهم بها مصالح الحكم ومنافع القانون، لأنه سبق وأن أشرنا إلى أنَّ كل الأحكام جاءت عن طريق النبوة، ودليل ثبوت النبوة هو بنفسه دليل اجمالي على ثبوت هذه الأحكام، وإن لم يكن بين أيدينا دليل تفصيلي عليها.

ثم أنَّه بمقتضى الأصول الجارية لا يمكن إيقاف سريان أي قانون في المجتمعات البشرية المتقدمة أو غير المتقدمة، على قناعة الفرد وقبوله، أو أن نعلق التنفيذ استناداً إلى فرضية حرية الفرد في قبول أو ردّ القانون. غاية ما هناك أنَّ الانتقاد الفكري مسموح به بموجب القانون نفسه، وإلا فخلاف ذلك يلزم انحلال المجتمع وتفككه.

إنَّ ما يملكه الإنسان في أمثال هذه الحالات هو الحرية في إبداء الرأي فقط _الرأي المخالف للقانون) لا أن يخالف عملياً القانون الساري إلا في حالة أن يعلن مجلس التقنين (=التشريع) عن نسخ المادة القانوينة المختلف عليها.

في السياق نفسه، علينا أن لا نتصور أنَّ مسألة التقليد[1] مُنافية لقاعدة وجوب العمل من خلال العلم، ولا ناقضة للآية المارة آنفاً في في قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم).

والسر أن حقيقة التقليد ـ الذي يعنيه ـ يَتمثُل في رجوع الجاهل الذي يعجز عن تشخيص التلكيف إلى من يعلم به. وأصل رجوع الإنسان إلى أهل الخبرة فيما لا يستطيع تشخيصه يُعدّ من الأصول العقلائية المسلّمة، وهو غير التقليد المذموم الذي يستسلم فيه الإنسان تماماً إلى من لم تُحرز صلاحيته العلمية.

---

[1]ـ إنّ المسلم الذي لا يستطيع أن يمُارس بنفسه عملية (تحديد الموقف الشرعي) عبر استنباط الأحكام الشرعية من مداركها الأصلية، عليه أن يعود في ذلك إلى المجتهد القادر على الاستنباط، ويعمل وفقاً لما يستنبطه من آراء فقهية.

إنَّ الإنسان وبدافع غريزة الواقعية لا يسلك طريقاً لا يعرفه، وإذا اضطرّ لسلوكه يستفيد بسؤال من يعرف الطريق، وحينئذٍ سيكون ما يحصل عليه من علم ومعرفة بمثابة علمٍ ومعرفة خاصَّين به.

فالمريض حين لا يكون طبيباً يرجع إلى الطبيب، والإنسان يجعل المتخصص وذا الخبرة مناراً وقائداً له في جميع ما يفتقد إليه، بحيث لا نستطيع أن نجد في العالم كلّه شخصاً تتوفّر لديه الخبرة والتخصص في جميع الشؤون.

طريق التهذيب والتصفية

إنّ من يملك استعداداً لقطع قلبه عن التعلّق بالأمور المادية والانجذاب إلى ما يمتلئ به هذا العالم ـ المؤقت ـ من أمنيات وهمية وزينة خادعة؛ ومن يجد في نفسه الاستعداد لرسم خط النسيان حول كل ما عداه، بحيث يغمض عينيه عن هذه الدنيا الزائلة بما ينطوي عليه من قبح وجمال ولذة ومرارة، وتقلّب في الأحوال، وينفتح ببصيرته على عالم الأبدية، فإنّه سيفلح في إدراك أنوار العظمة وكبرياء الحق، مُختَرقاً حجاب المادة، وسيطوي مسيره إلى مدارج الكمال الإنساني حتى يصل بعد توديعه لهذه الحياة الفانية إلى بساط القُرب (الإلهي).

أمثال هؤلاء يتحدّث إليهم الإسلام باللسان الذي يعرفونه، وبأسرار ورموز يفهمونها فيرتفع بهم من حضيض الجهالة، ويهديهم إلى أوج المعرفة.

العرفان الإسلامي

يذهب بعض العلماء الأجانب (المستشرقين واضرابهم) إلى أنّ العرفان الإسلامي مستقى من العرفان الهندي؛ وإلّا فإنَّ ثقافة الإسلام نفسه لا تعدو أن تكون مجموعة من العقائد البسيطة الجامدة وسلسلة من العبارات الجافة[1]!

---

[1] ـ من المستشرقين يكتب جولد تسهير: «لكي نقدّر التصوّف الإسلامي تقديراً صحيحاً من الوجهة التأريخية، يجب أن لا نغفل مطلقاً الأثر الهندي الذي ساهم في بناء هذا النظام الديني المتولد عن الأفلاطونية الحديثة» جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص:146 الترجمة العربية. أ/ا هاملتون جب فيكتب: «فكما أنَّ علم الكلام استثير عن طريق الاحتكاك بالفلسفة والعقلانية اليونانية، كذلك التصوّف ابتعث عن طريق الاتصال بالتصوّف المسيحي والغنوصية» هاملتون جب، دراسات حضارة الإسلام، ص:276، الترجمة العربية.
ومن الباحثين المعاصرين يلاحظ كتابات المثقف المغربي محمد عابد الجابري الذي يلحّ على المسألة بما يكشف أن وراء إصراره على نسبة العرفان إلى أصول أجنبية وقطع صلتها كاملاً بمصادر الإسلام، هاجساً خفياً لا نعرف كيف نفسّره! يلاحظ على سبيل المثال: نقد العقل العربي،ج1، صفحة 174 ـ 175 ـ 199 ـ 194 ـ 176 وغيرها، وكذلك يلاحظ الجزء الثاني من مشروعه. نشير أخيراً إلى الدراسة النقدية التي أنجزها الباحث السيد كامل الهاشمي بعنوان: «التصوّف الشيعي» فقد اطلعنا عليها وأفدنا منها. (المترجم).

أما بالنسبة إلى جوابنا على هذه الشبهة ينبغي أن نوضّح أولاً أننا لا نريد الدفاع (مطلقاً عن العرفاء الإسلاميين ولا أن نصحح الطرق المختلفة التي انتهجت في مسار السير والسلوك، ولا أيضاً أن نضفي الاستقلال على طريقتهم في مقابل الهنود. وكذلك الحال بالنسبة لبحثنا الذي مرَّ عن أسلوب الاستدلال، إذ لم يكن قصدنا أن نسبغ الصحة المطلقة على محتويات جميع الكتب الفلسفية التي خطّها يراع الفلاسفة المسلمين. نفس الكلام يقال عن أسلوب (التربية والتعليم) من خلال الظواهر الدينية التي عرضنا لها فيما سلف، إذ لم يكن المقصود الحكم بالصحة على أسلوب عامة المسلمين كيفما كان ومن أي مكان صدر، وإنما هدفنا في هذا المقال هو فقط المرور إجمالاً على مدراك الإسلام الأصلية الماثلة بالكتاب والسنة دون أن نتعرّض لا بالنفي ولا بالإثبات لأعمال أو أقوال كل فئة من الفئات (الثلاث) المذكورة آنفاً.

لقد أشاد هؤلاء العلماء دعوتهم على أصل التطور الذي أشيدت عليه الأفكار العلمية ووُجّه على أساسه مسار التحوّل والتكامل في الحادثات الطبيعية (الوجود الطبيعي) وبدوره عاد هذا الأصل ليُعمّم على كافة الحوادث بما في ذلك العادات والرسوم والمظاهر الغريزية والآثار الفطرية، بما فيها الجانب المعنوي، بحيث أضحى التقليد أنَّ أصل ـ كل حادثة يكمن في التفتيش عن جذورها في الأحداث السابقة. وفق هذا المنهج بالذات زعموا أنَّ القوانين الإسلامية أخذت من قوانين الروم، والعقائد الإسلامية اقتبست من الأفكار الفلسفية لفلاسفة اليونان؛ بل ذهب البعض إلى ما هو أبعد من ذلك حين قالوا إنَّ العقائد الدينية هي الصبغة المتكاملة التي وُلدت نتيجة تحوّل وتكامل الأفكار من عهد الأساطير!

إنَّ ما يلاحظ على وجهة نظر هؤلاء العلماء إنها سلكت طريقاً خاطئاً من جهتين: فمن ناحية تصوّروا إنَّ ما نسميه بالإدراك العرفاني هو من نوع الإدراك الفكري العادي؛ وبالتالي فإنَّ ما يستخلصه ويصل إليه أهل العرفان من معلومات عن طريق التهذيب وتنقية الباطن هو من نوع الأفكار الشاعرية، تماماً كما يحصل للشاعر حين ينسج الأفكار بالاستعانة بعاطفته الملية ولسانه الجميل الذرب، فتكون الحصيلة أفضل مما يقوم به عالِم (بكسر اللام) رباني. نظير هذا الخطأ جرى على طبيعة إدراك هؤلاء للوحي الذي هو تعبير عما يدركه الأنبياء من السماء ووسيلة لتلقّي المعارف الإلهية والقوانين السماوية. فادراك هؤلاء أفضى بهم إلى أن ينظروا إلى أفكار اليونان وقوانين الروم بوصفها الجذر الأصلي لعقائد الإسلام وقوانينه.

هذا المعنى يتمثل على نحوٍ جلي بما كتبه العلماء في بحوثهم عن النبوة وطراز تفكير الأنبياء،

فيما نجد أنَّ ما بين أيدينا من بيانات الأنبياء ـ أعم من أن تكون كاذبة أو صادقة ـ تُخطِّئ هذا الرأي وتكذبه.

أما الجهة الثانية في الخطأ فتمثل في أننا إذا قبلنا أصل التطوّر واعتبرناه من الثوابت والمسلمات، فإنَّ أصل ظهور الغريزة في النوع أن لا يكون له صلة بالأصل المذكور. ذلك أنَّ الغريزة التي أودعت حسب نظام الخلق (والتكوين) في بنية ذلك النوع، تبدأ بالظهور في فرد ذلك النوع ـ إن لم يكن هناك مانع خارجي ـ سواء أكانَ هناك سابقة في العمل أم لم تكن.

على سبيل المثال، نستطيع أن نقول أنَّ العرب أخذوا من العجم مسألة التنوّع في الغذاء بيد أنا لا نستطيع أن نقول أنَّ العرب تعلموا من العجم أصل عملية الأكل. كذلك نستطيع أن نقول أنَّ الديمقراطية والتشكيل الإداري (= النظم الإدارية) سَرت من الغرب إلى الشرق، بيدَ أنَّ هذا الكلام لا يصح في أصل بناء المجتمع وتأسيس الحكومة.

لذا فإنَّ طريق التهذيب وتنقية الباطن ـ الحياة المعنوية والذوق العرفاني ـ هي مسألة غريزية مودعة في بُنية الإنسان وتكوينه كما اتضح من بحوثنا السابقة، وإنَّ الغريزة تستيقظ بالاستعداد وارتفاع الموانع، فيسير الإنسان في هذا الطريق.

وبوجود الأديان والمذاهب التي لها هذا الحجم أو ذاك من الصلة بعالم الأبديةوما وراء الطبيعة، فإنّنا من المؤكد سنجد بين أتباع هذه الأديان والمذاهب أشخاصاً يقودهم استيقاظ الحس المودع فيهم إلى أن تنقطع قلوبهم عن علائق هذه الدنيا العابرة المليئة بالآلام والإحباط، ويتحولون إلى الأفق الطلق، فيولّوا وجوههم نحو عالم الأبدية.

أما من الناحية العملية فإنَّ من بين أتباع كل دين أو مذهب ينتسب إلى الله بهذا القدر أو ذاك، ثلة من العشاق الولهين بالحياة المعنوية والنهج العرفاني.

وحين نقوم بمقارنة الجانب المعنوي فيما تنطوي عليه أصول الأديان والمذاهب التي بين أيدينا، نرى بوضوح إنَّ المتون الأصلية للإسلام تميل أكثر من أي دين أو مذهب آخر إلى وصف السعادة الأبدية للإنسان وعالم الخلود.

وبذلك يتأكد أنَّ نهج التهذيبي وتنقية الباطن في الإسلام هو أمر طبيعي دون الحاجة إلى ربط أصل وجود هذا النهج بالهند أو بمصادر وأماكن أخرى.

علاوة على ذلك، يؤكد لنا التأريخ عبر الوقائع الثابتة أنَّ عدة من أصحاب الإمام أمير المؤمنين

علي بن أبي طالب ﷺ من أمثال سلمان وكميل ورُشيد وميثم وأويس عاشوا في إطار النهج التعليمي التربوي للإمام حياة معنوية زاخرة، في حين لم تكن أقدام المسلمين قد وطأت الهند حتى ذلك الوقت أو اختلطت مع الهنود.

ثم أنَّ دعوى اتصال السلاسل المختلفة للتصوّف في الإسلام بالإمام عليﷺ ونسبتها إليه (بغض النظر عن صدق النسبة أو كذبها) هي أمر يقودنا إلى التسليم بما ذكرناه أعلاه ـ من استقلال العرفان الإسلامي ونشوئه في البيئة الخاصة للثقافة الإسلامية.

اختلاف بيانات العرفان الإسلامي عن الآخرين

حين نريد أن نقارن البيان الإسلامي (العرفان) الذي يتّسم بالذوق، مع بيانات الآخرين، وبالأخص بيان العرفان الهندي نجد أنَّ البيان الإسلامي يتميّز بكونه يحمل حقائق العرفان في مطاوي خطابٍ عام مُوجّه لسائر الطبقات والفئات، بحيث تستطيع كل فئة أن تستفيد بما يُناسب إدراكها الخاص، دون الوقوع بمحاذير الغموض.

أما البيانات العرفانية للآخرين فلا تحمل مثل هذا الامتياز. ولهذا السبب بالذات بقي الإسلام مصوناً عن النتائج الضارة التي لحقت بمناهج الآخرين وتعاليمهم المفكّكة. على سبيل المثال، حين نعود إلى العرفان الهندي ونراجع مقاطع من الكتاب المقدس «الفيدا» فماذا نجد؟ عندما نركز على قسم المعارف الإليهة في هذا الكتاب، ثم نمارس على النصوص عملية تحليل ومقارنة وتقويم، نجد أنها لا تبغي في مقصدها الأخير سوى التوحيد الدقيق الذي ينطوي على عمق كبير. بيد أننا نلمس في الوقت نفسه أنَّ القوام المحكم لهذه المعرفة التوحيدية، يعكس نفسه في عبارات مُباشرة مفككة بحيث يشتبه الأمر على المُراجع إن لم يكن من أصحاب الإحاطة والدراية بالفكر العرفاني.

بل الأكثر من ذلك يخرج المراجع لهذه المعارف التي تقوم على أساس كلام عميق محكم، إنها لا تعدو أن تكون مجرد مجموعة من الأفكار الخرافية، أو هي على الأقل لا تفهم إلا على أساس الاتحاد والحلول وعبادة الأصنام، رغم أنها تصف الحق بمنتهى الدقة.

والشاهد الذي يؤيد رأينا، هو معطيات الاستشراق السنسكريتي في العرفان الهندي. حيث لم تبتعد نظريات هؤلاء بعد رحلة أمضوها في دراسة وتقويم النصوص الأصلية للبرهمية والبوذية، عن القول أنَّ أساس العرفان الهندي هي مجموعة من الأفكار الخرافية التي نضج بها العقل الهندي

نتيجة لما يعانيه من حرمان في الحياة[1] ومبعث ذلك ـ فيما نرى ـ هو اللغة المباشرة والطابع المفكّك غير اللائق الذي تظهر به بيانات هذا العرفان.

النتائج الفاسدة للعرفان الهندي

انتهى العرفان الهندي لما ينطوي عليه من أسلوب غبر مُتناسب إلى ثلاث نتائج ضارّة، هي:

1- نجد أنَّ هذا العرفان الذي لم يكن له هدف سوى التوحيد الخالص لله، انتهى حين دخل أذهان العامة من أتباعه، إلى نتيجة معاكسة تماماً لما يبغيه، فتبدّل إلى النقيض الماثل في عبادة الأصنام بدلاً من توحيد الله (سبحانه) وأوجد بالتالي أرباباً ـ من دون الله ـ بعدد أهواء الناس، إذ نكبّ هؤلاء على عبادة الملائكة والجنّ والمقدَّسين من البشر.

وفي السياق ذاته وجدنا أنَّ العرفان المجوسي المنبثق من بطون الديانة انتهى هو الآخر إلى نفس المصير. فرغم أن أتباع هذا الاتجاه لم يتعودوا اتخاذ الأصنام، إلا أنَّ مآلهم في تقديس الملائكة والمقدسين (الصالحين) من البشر والعناصر المختلفة وبالخصوص النار، أفضى بهم إلى نفس النهج الذي انتهى إليه الهنود.

نفس النتيجة ألقت بظلالها أيضاً على العرفان المسيحي الذي نجد له مثالاً في أول أنجيل يوحنا، إذ ما إن نزل (العرفان) إلى مرحلة العمل حتى اكتسب حالة العرفان الهندي، لأنَّ مردّ التثليث في هذه الديانة ينتهي إلى نفس التثليث الوثني[2].

2- اتسمت التعاليم التي يعطيها هذا العرفان لاتباعه بالسلبية، مما أدّى في النتيجة أن تنأى عن مجال الحياة المعنوية وبشكلٍ كلّي، كافة الأعمال الإيجابية التي أودعها الله في العالم الإنساني، وفي إطار وجود الإنسان نفسه، والتي يُعبرّ كل واحد منها عن آية من آيات الله وتجّلي صفة من صفاته.

هذه الخصلة هي بحد ذاتها نقصٌ كبيرٌ أصابَ هذا العرفان (الهندي) وتبعه في ذلك العرفان المجوسي والمسيحي.

---

[1]ـ من ذلك ما ذهب اليه المستشرق هرمان الدنبورك، حيث ذكر مراراً في كتاب ألّفه لشرح مذهب بوذا ورهبانيته «إنَّ أفكار العرفان الهندي، هي أفكار مزجت بالحماقة». وكذلك قوله: «جعل بوذا العالم مستقلاً عن الله مستغنياً عنه». تلاحظ النصوص في كتاب: فروغ خاور، وهو ترجمة لكتاب هرمان الدنبورك عن مذهب بوذا ورهبانيته.

[2]ـ لاحظ كتاب: العقائد الوثنية في الملة النصرانية.

يبقى الإسلام وحده الذي بسطَ الحياة المعنوية على الوجود الإنساني بجميع ما ينطوي عليه من ظواهر إيجابية وسلبية.

3- يحرِم العرفان الهندي بعضَ فئات الناس ـ كالنساء وطبقة من الرجال ـ من الحياة المعنوية. المنحى نفسه نجده في المسيحية التي تحرم المرأة من الحياة المعنوية.

وهنا أيضاً يبقى الإسلام وحده الذي لا يضع خطوط الحرمان على أحد، وإنما يمنح كل انسان حظّه من التعليم والتربية بما هو جدير به، وبما يناسب قابليته واستعداده.

لنعد إلى نهج الإسلام

لنعد بعد الاستطراد آنف الذكر إلى نهج الإسلام، لنرى أن نظام الخلق الإلهي الذي وضع الحياة المادية بين يدي النوع البشري وهيأ للإنسان مستلزمات متساوية دون أن يفرّق بين أحد وآخر؛ هو نفسه وضَعَ بين يدي الجميع الحياة المعنوية التي تأتي ما وراء الحياة المادية. وكما أنَّ آثار إيجابية وسلبية، فكذلك ينبسط كمال الحياة المعنوية على جميع أعماله وآثاره الإيجابية والمعنوية ثم إن الإسلام عمد أيضاً إلى مبدأ التناسق في وجود الحياة المعنوية بين جميع أفراد البشر دون أن يضع فرقاً بين الطبقات، ثم بسط الحياة المعنوية على جميع الشؤون الإيجابية والسلبية لحياة الإنسان، ودهاه إلى سلوك طريق بعينه ينتظم حياته الاجتماعية وفعاليته الإيجابية.

وفي سياق تعليم هذا النهج إعتمد إشارات جاءت في طي بيانات عامو وخطابات عادية. والسر ـ في هذا الأسلوب ـ أنَّ بياناتنا اللفظية أياً كانت، فهي لا تعدو أن تكون وليدة أفكار استفدنا منها (ووظفناها) من أجل التفاهم في حياتنا الاجتماعية المادية، ومن أجل أن نوصل أفكارنا ومفاهيمنا الذهنية إلى بعضنا البعض.

أما الإدراك الذوقي والشهودي يعد أكثر ندرة من (الأكسير) ولم يكتسب في تأريخ الإنسانية صفة الحالة العامة، فهو بعيد كلياً عن هذه المرحلة.

فالشخص الذي يريد أن يُبيّن معلومات هذا الإدراك ـ الذوقي ـ عن طريق آخر ـ «الفكر» سيكون حاله تماماً كحال من يريد أن يعرّف مجموعة من الألوان المختلفة لمولودٍ أعمى بواسطة القوة السامعة!.

لذا فإنَّ الذي يريد أن يضع المعاني الشهودية في قالب الألفاظ يكون مثله تماماً كمثل الذي ينقل الماء بالغربال من كانٍ لآخر!

من هنا اعتماد الإسلام في هذه الحالة على الإشارات والرموز، كي يكون مصوناً عن النتائج المضرّة التي كانت من نصيب الآخرين.

نظرة إجمالية في السير المعنوي

قد يتصور البعض أنَّ دعوانا بأنَّ الإسلام يعتمد الرموز والإشارات في بيان طريق الباطن، هي دعوى بلا دليل، أو هي في الواقع مجرد تخمين أو فكرة رمينا بها في الظلام ـ قد تصيب وقد تُخطئ ـ بيد أنَّ التأمّل الكافي في بيانات الإسلام وتعاليمه ومقايستها بحالة الوله والعشق التي يعيشها أفراد هذه الطبقة تثبت لنا خلاف هذا التصوّر، كما تدلنا على ذلك ـ بنحو إجمالي ـ المراحل الكمالية التي يطويها السائرون في هذا الطريق، وإنَّ كان ليس هناك سوى الذوق طريقاً في إدراك حال أولئك على نحوٍ حقيقي وتفصيلي.

هذه الطبقة تنجذب بما تملك من استعداد فطري ـ تحمله ـ نحو جمال الحق وكماله غير المتناهيين. وهي تعبد الله (سبحانه) عن طريق الحب لا عن طريق الطمع بالثواب أو الخوف من العقاب، لأنَّ عبادة الله بأمل نيل جنته أو خوفاً من ناره هي في الحقيقة عبادة لهذا الثواب أو العقاب نفسه وليست عبادة لله (سبحانه).

فعلى أثر ما يجذب هذه القلوب العاشقة الولهة من حب ـ خصوصاً بعد أن تسمع قول الحق (جلّ وعلا): ﴿ فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ ﴾ [1] ومئات أخرى من الآيات الحافلة بذكر الله (سبحانه) ـ نراها مشغولة بذكر الله أينما اتجهت، وفي أي حالٍ كانت ﴿ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ ﴾[2].

وحين تستمع ـ هذه القلوب ـ إلى نداء محبوبها: ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[3]. ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ﴾[4] و﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ﴾[5] تعي أنَّ كل الموجودات، إنما هي تجليات ـ كل موجود برتبته وعلى قدر جدارته وحاله ـ لجمال الحق (جلّ وعلا) الذي لا نظير له، وإنّها لا تملك إلا أن تكون تجلياً، من دون أن تملك القدرة على الوجود أو الاستقلال بذاتها.

أمثال هذه النفوس تنظر بعين الحب وبقلب مستبصر إلى كل شيء فلا تجد سوى جمال المحبوب.

[1]ـ البقر:152.
[2]ـ آل عمران:191.
[3]ـ الجاثية:3.
[4]ـ الإسراء:44.
[5]ـ البقرة:115.

وحين تصغي ـ هذه النفوس / القلوب ـ إلى نداءٍ آخر من نداءات الحق (جلّ وعلا) ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾[1] و﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ﴾[2] يتبينَّ لها أنها حبيسة ـ حسب نظام الخلق والوجود ـ أربعة جدران نفسها، وأنَّها لا تملك طريقاً إلى ربِّها سوى طريق النفس وإنَّ كل ما تراه وتقف عليه من أفناء هذا العالم الواسع إنمّا تراه في نفسها وتلمسه من خلالها.

في هذه المرحلة يجد الإنسان نفسه مُنقطعاً من كل شيء؛ وعن كل شيء ـ سوى الله ـ ولا يرى سوى نفسه وربّه.

مثل هذا الانسان يكون وحيداً حتى وهو بين مئات الألوف، وإذا كان الآخرون ينظرون إلى جوده بين الجموع، فهو لا يرى نفسه إلا في خلوة خالية من الأغيار (الآخرين) وإن ليس ثمة شيء سوى الله (جلّ وعلا).

حين ذاك ينظر إلى نفسه وإلى كل شيء من خلال نفسه، وعنده لا يرى نفسه سوى مرآة يبين بها (يتجلى بها) جمالُ الحق الذي لا نظير له، ولا شيء سوى ذلك؛ أي لا شيء سوى الله.

وعندما يذكر (الإنسان) بهذا الشكل، وينجز العبادات والتوجهات المختلفة المترتبة عليها، بحيث يقرّ ذكر الله في قلبه ويكون نقيّاً من كل غفلة، يُصبح في صّ أصحاب البقين، فيصدُق عليه وعدُ الحق في قوله تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾[3].

وهنا تفتح عليه أبوابُ ملكوت السماء والأرض، فيستيقن أنَّ كل شيء هو للحق (تعالى) وملكه المطلق.

يقول تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾[4].

لهؤلاء يُكشف أولاً التوحيد الأفعالي فيشاهدون عياناً أنَّ الله (سبحانه) يدير العالم وكلّ ما فيه؛ من الأسباب والعناصر (السنن) غير المتناهية التي يحفل بها عالم الوجود بما ينطوي عليه من فعاليات مختلفة تنتهي بحركاتها وما تتصف به (الحركات الاختيارية تتصف بالاختيار والحركات الاضطرارية بالاضطرار) إلى يد القدرة الإليهية فيما تنقشه على صفحة الوجود.

---

[1]ـ المائدة:105.
[2]ـ الانشقاق:6.
[3]ـ الحجر:99.
[4]ـ الأنعام:75.

فسواء أكانت علة أم معلولة أم رابطة بين العلة والمعلول، فهي جميعاً مصنوعة منه مملوكة إليه ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1].

بعد التوحيد الأفعالي ينكشف ـ لهؤلاء ـ التوحيد الأسمائي والصفاتي فيشاهدون عياناً أنَّ ما يبين ويتجلى في أفناء هذا العالم الوسيع من صفة الكمال وما تقع عليه العين جمالٌ وجلالٌ من حياةٍ وعلمٍ وقدرةٍ وعزةٍ وعظمةٍ وغيرها ما هي سوى لمعة وشعاع من نبع نور الحق غير المتناهي، المشعّ من منافذ الوجود لمختلف الأشياء ـ بما تنطوي عليه من اختلاف فيما بينها ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[2].

أما في المرحلة الثالثة فيشاهد ـ هؤلاء ـ أنَّ كل الصفات المختلفة ما هي إلّا تجليات للذات غير المتناهية، وأنَّها جميعاً ـ في الحقيقة ـ مثل بعضها، والجميع هو عين الذاتُ ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾[3].

أفضلية الإسلام ورقيّه في التوحيد

هذه هي المرحل الثلاث في التوحيد التي تنصب أمام السائرين في طريق الحق والعاشقين ـ للحق والحقيقة ـ من أتباع الأديان والاتجاهات المختلفة التي لها صلة بالله (سبحانه) وهم يتخذونها هدفاً أعلى لهم في طيّهم لطريقهم.

إلّا أنَّ الإسلام شقَّ للسائرين المتربِّين من أتباعه درباً يبلغ بهم إلى ذروةٍ أعلى يرقون إليها، لتكون أرفع من أهداف الآخرين وأسمى، واعتبرها هدفاً نهائياً لهم. فغاية ما نستخلصه من متون البراهمة والبوذيين والصابئة والمجوس والمسيحيين وغيرهم لا يعدو سلب (= تنزيه) الحق صفة غير متناهية أرفع من كل اسم وأسمى من كل رسم. بيدَ أنَّ ما يفعله الإسلام أنَّه ينفي عدم التناهي (من زاوية كونه صفة) وينظر إلى الذات القدسية بوصفها أعلى من كل اسم وأسمى من كل رسم، وأرفع حتى من هذا الوصف.

وهذه المرحلة من التوحيد لا نجد لها نظيراً سوى في الإسلام نفسه.

[1]ـ الجاثية:27.
[2]ـ الأعراف:180.
[3]ـ الرعد:16.

الإمام السادس من أئمة أهل البيتعليهم السلام[1] يستفيد في الإشارة إلى هذه المرحلة ـ حسب رواية ينقلها عنه كتاب الكافي[2] ـ من الآية الكريم ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾[3].

والآن نغضّ الطرف عن الاستمرار في البحث، لأنه اكتسب طابعاً أرفع من مستوى ما كانت عليه الدراسة في الفقرات السابقة.

الولاية الإلهية

للسائرين في طريق الكمال الكثير من المشاهدات بين نقطة البداية ولحظة الهدوء والاستقرار، تبقى خافية عن قلوب المثقلين الملتصقين بالعالم المادي، وتناول ـ هذه المشاهدات ـ يخرج عن نطاق هذا المقال.

بيد أن ما يهمّ التذكير به في هذا المقام هي مسألة الولاية الإلهية. فهؤلاء السائرون حينما يردون مرحلة التوحيد ويضعون أقدامهم على بساط القُرب، يعطون مرة واحدة ما كانوا يرونه حتى ـ الآن ـ مُلكاً لهم ينتحلون له دعوى الذاتية والاستقلال، ويرون أنَّه ـ بات ـ ملكاً لله وحده، فيسحبون عند ذلك دعواهم الأولى ـ الكاذبة ـ وحينذاك يحققون الراحة القصوى ويتحررون من مطلق التعب والألم والخوف والحزن، الذي لا يملك شيئاً لا يخشى ما يمكن أن يصيبه ـ الشيء من ضرر، وإن أصابه لا يحزن.

يقول تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَبۡشِرُواْ بِٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمۡ تُوعَدُونَ نَحۡنُ أَوۡلِيَآؤُكُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ﴾[4] وقوله تعالى ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[5].

في ذلك الوقت تستوي لدى هؤلاء حالات الدنيا وتقلب أحوالها بين المرارة والفرح، والحسن

---

[1]ـ البحث في هذا الموضوع يحتاج إلى المزيد من العمق والدقة. وما يعنيه المؤلف كما نفهم من بعض بحوثه في الميزان أنَّ التوحيد كان محوراً غير قابل للتحوّل في جميع الديانات السماوية إلا أنَّه بلغ في الإسلام درجة من التكامل فاقت ما كليه في الديانات السابقة، حيث قطع مزيداً من الأشواط على طريق الارتقاء والكمال وتوغّل دقّة وعمقاً. يراجع تفسير الميزان، المجلد الرابع، ص118 (المترجم).

ـ هو الإمام أبو عبدالله جعفر الصادق عليه السلام المترجم.

[2]ـ تلاحظ الرواية التي يعنيها المؤلف في: أصول الكافي، المجلد الأول، كتاب التوحيد، باب حدوث الأسماء، الحديث الأول، ص112 (المترجم)

[3]ـ الإسراء:110.

[4]ـ فصلت: 30ـ 31.

[5]ـ يونس:62.

والسوء، والتقلب من حال إلى حال، فيعيشون حياةً أخرى، وينظرون إلى العالم وكلّ ما فيه نظرة جديدة: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ﴾[1].

وفي نهاية المطاف يرون أن أنفسهم وما يحوزونه هو لله وأن الله سبحانه لهم (من كان لله كان الله له»

خاتمة البحث

يتضح مما مرّ في البحوث السابقة أنّ الحياة المعنوية للإسلام، أوسع وأعمق مما عليه في الأديان والمذاهب الأخرى. لانَّ في فضاء هذه الحياة تنبسط كل حركات الإنسان وسكناته الإيجابية والسلبية، وترتقي في مسارها إلى الذرى، إلى أهداف أرفع بمراحل من أهداف الآخرين.

[1]ـ الأنعام122.

المهندس الأعظم وغائية العالم

والتر ستيس[*]

كان نيوتن مسيحياً خاشعاً للغاية، يأخذ اللاهوت مأخذ الجد أكثر من العلم. ولا بد أنه كان سيصاب بالهلع لو أنه تصوّر أنّ ما قام به طوال حياته سوف يقوض أركان الإيمان الديني. فقد كان رأيه الخاص هو أنّ ما قام به ستكون له نتيجة مضادة تماماً، بل إنّه افترض أن نظامه عن الميكانيكا السماوية سوف يزودنا ببرهان على وجود الله.

وكان من الواضح بالنسبة إليه أن المادة الميتة لا يمكن أن تقوم هي نفسها بهذه الحسابات. وعلة هذا النظام السماوي لا يمكن أن تكون «عمياء» أو «عفوية»، بل لا بد أن تكون عقلاً، وأكثر من ذلك «عقل غاية في البراعة في الميكانيكا والهندسة» ومثل هذا العقل المسيطر سيطرة شاملة لا يمكن أن يكون شيئاً سوى الله وجوهر البرهان هو أن الطبيعة تكشف عن نماذج من التوافق بين الوسائل والغايات، أو بعبارة أخرى تكشف عن تخطيط، وذلك يعني أن هناك من يُخطِّط. والغاية في النموذج الذي قدّمه «نيوتن» هو التوازن الذي يسري في النظام الشمسي. والوسيلة هي توافق سرعة الكواكب ومسافاتها بعضها مع بعض. ولقد قدم المفكرون، بمن فيهم نيوتن نفسه، أمثلة أخرى كثيرة على هذا النظام الظاهر في الكون.

لماذا أنتجت الثورة العلمية عصر الشك في الوقت الذي لا يوجد مبرر منطقي لذلك؟

الحل يكمن في الأسباب السيكولوجية العميقة التي تعمل بداخلنا. وهذا الموضوع، بالطبع، بالغ التعقيد، ومن مجموعة خيوط أفكار البشر لا نستطيع في هذه الحالة أن نأمل في أكثر من جذب بعض الخيوط التي تكون أشد وضوحاً.

---

*ـ فيلسوف أخلاق أميركي.

[1]ـ النصّ مستل من كتاب « الدين والعقل الحديث» لـ والتر ستيس.

ترجمة وتعليق وتقديم أ.د. إمام عبد الفتاح إمام ـ دار التنوير ـ بيروت ـ ط3 ـ 2009

أولاً وقبل كل شيء فقد أحدث علم نيوتن في أذهان الناس حساً متنامياً أو شعوراً بأبعاد الله، وأي ديانة حية تقتضي وجود إله قريب منا، وموجود حولنا في العالم الآن. ولقد كان هذا الحضور القريب في عصور الخرافة يُحْدثه الإيمان بمعجزات الله التي تعمل في حياتنا على نحو مباشر بإرسال صواعق من السماء تدمر أعداءنا، وبإرسال الطعام لنا عن طريق الغربان لو كنا جائعين، أو بإرسال المن من السماء لنأكل. وهذه الأمور بالطبع، لا تحدث لكلّ إنسان، وإنما هي تحدث لأولئك الرجال الذين يتبعون، عن وعي، أوامر الله، أكثر من غيرهم. يكفي ذلك، البيان أن الله قريب منا جداً، وأنه يساعد باستمرار أولئك الذين يحبونه والذين يحبهم. وهو يعمل في العالم طوال الوقت. إنه عصر لم يعد فيه أمل للإيمان بالتدخلات الإلهية في عمل الطبيعة. إن الدين الحي يقتضي، على الأقل، الشعور بوجود إله لا يزال يعمل داخلياً في قلوب الناس عندما يُصلون مثلاً. ولقد قيل: إن الله لم يعد يتدخل الآن في عمل العالم الفيزيقي. لكنّه لا يزال يتدخل في الأعمال السيكولوجية للعالم الداخلي لعقول الناس. وإذا لم يعد يرسل طعاماً مادياً عن طريق الغربان، فهو يرسل لنا غذاءً روحياً عن طريق المقدسات وبواسطة النعم الإلهية والدين ـ بطريقة أو بأخرى، إذا لم يكن مجرد تجريدات عقلية، يقتضي الشعور بإله قريب منا ويؤثر في حياتنا.

غير أن علم نيوتن انتهى بتجفيف منابع الدين بأن دفع الله إلى الخلف في زمن بداية العالم، وسواء أكانت هذه البداية تحسب بألوف أو ملايين السنين، فذلك لا أهمية له. عندما خلق الله العالم، وعندما فعل ذلك فإنه خلق أيضاً قوانين الطبيعة، مثل قانون الحركة وقانون الجاذبية، وهي القوانين التي يسير عليها العالم. وكان الله هو «العلة الأولى» للعالم، لكنه بعد أن خلقه، وتولى القانون الطبيعي، الذي كان قد خلقه أيضاً، مهمة تسيير العالم، فلم يعد الله يفعل شيئاً بعد خلق الكون، بل ترك لقوانين الحركة وقانون الجاذبية عمل كل شيء. إن الله يشبه صانع الساعة الذي صنع الساعة ذات مرة وملأها، ثم تركها تعمل وفق آلية داخلية. ولا يختلف الله عن الآلة البشرية إلا في أنه خلق الحركة الدائمة للآلة التي تعمل بنفسها إلى الأبد دون أي تدخل من جانبه. أليس ذلك هو ما يتضمنه بالضبط القانون الأول للحركة عند جاليليو؟

وهكذا نجد أن الله قد «أصبح بعيداً ومنذ مدة طويلة» منذ بداية خلق الأشياء فلم يعد يؤثر فيها الآن، كما أنه يبعد تماماً عن الأحداث الفعلية في حياتنا اليومية.

غير أن هذه الصورة المتخيلة لله أصبحت عندئذٍ مجرد إيمان عقلي. وربما أصبحت مجرد «فرض» لتفسير أصل العالم، لكن لا أهمية لها في شئون حياتنا اليومية. هذا هو ما أصبحه الله فعلاً

عن الطبيعيين المؤلهة في القرن الثامن عشر[1]. وتلك نتيجة ترتبت على العلم عند «نيوتن» ـ ولا تزال هذه النتيجة بالطبع موجودة في عصرنا ـ ولقد خفف منها جزئياً مواصلة الإيمان بأن الله لا يزال يعمل في عالمنا السيكولوجي الداخلي. ولسنا بحاجة الآن إلى التعليق على الفكرة الواضحة التي تفرض نفسها هنا ـ وهي أن جهلنا النسبي بعمل العالم الداخلي هو الذي يسمح لنا أن نواصل الافتراض بأنه لا يحكمه القانون وأن التدخلات الإلهية لا زالت ممكنة. والحقيقة التاريخية هي أن الشعور بالقرب من الله، وبأنه حولنا، قد دمره ـ مرة واحدة وإلى الأبد ـ علم نيوتن وأنه ارتحل عن العقل الحديث بصفة عامة، رغم أنه لا يزال موجوداً، بغير شك، عند أفراد البشر.

وهناك دليل على أن نيوتن نفسه كان قلقاً بصدد هذه الأفكار. فالله ـ بالطبع خلق العالم. لكن ما الذي تُرك له ليعمله في هذا العالم الآن؟وأجاب نيوتن، بخُلف، لا يزال الله قبل كل شيء وظيفة التدخل بين الحين والحين لتصحيح مسارات الكواكب المتحركة أو التي «تشذ» عن طريقها وإعادتها إلى محورها الصحيح عندما تقوم بهذا الانحراف.

في مجلة «ريدز ديجست» عدد يناير 1949 ظهر مقال عنوانه «الله والشعب الأميركي» وفيه يسجل استفتاء الأمة الكبيرة حول الدين، فالمحرر سأل الناس عن مدى إيمانهم بوجود الله، فأجاب 95 % منهم بأنهم يؤمنون بوجوده. ثم سألهم مدى اعتبار الدين مؤدياً إلى إقامة حياة فاضلة، فأجاب 25 % منهم فقط بأنهم يعتبرون الدين أحد العناصر التي يضعونها في أذهانهم. وسألهم عما إذا كان الدين مؤثراً بأية طريقة في السياسة أو شئونهم وأعمالهم فأجاب 54 % منهم بالنفي. وعندما حلل دكتور «جرينبرج» هذا الاستفتاء لاحظ أن «الشعب لا يجعل الله مرتبطاً على نحو مباشر بسلوكهم».

فلماذا نجدهم من ناحية يؤيدون الإيمان التقليدي في وجود الله، نراهم من ناحية أخرى أن لا علاقة له بالأحداث الفعلية التي تقع في حياتهم اليومية، وأنها كلها يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً عن طريق « الأسباب الطبيعية» ـ بما في ذلك بالطبع أفعالهم الخاصة؟ إن الإيمان بأن جميع الأحداث ترجع إلى الأسباب الطبيعية، وأن الله لا علاقة له بها ـ سواء اعترفنا بذلك أم لم نعترف وأنكرناه بلساننا ـ هو ببساطة جزء مما يسلم به العقل الحديث، فهو جزء من الصورة المخيلة عن العالم، وجزء من التراث الذي ندين به للعلم في القرن السابع عشر. لقد اعتدنا أن نقول أنه على حين أن فترة العصر الوسيط هي عصر الإيمان، وأن عصرنا ليس كذلك. ولا

[1]ـ الطبيعيون المؤلهة هم المفكرون والفلاسفة الذين آمنوا بالله، وأنكروا الرسل وذهبوا إلى أن «دور العقل الطبيعي» قادر على الوصول إلى الله بدون الأديان ومنهم لوك وفولتير ورسو وغيرهم.

شك أن 95 % من الناس تقول إنهم يؤمنون بالله. لكن ذلك ليس دليلاً على إيمانهم بالدين، فمثل هذا الإيمان بالله هو مجرد تجريد عقلي، لا يؤثر في سلوك الناس. أو أنه صيغة تقليدية لفظية عقيمة اعتاد الناس على ترديدها. لأنهم لا يفكرون وكسالى في تغيير عاداتهم. إن الإله الموجود الذي لا يفعل شيئاً للعالم، ولا يؤثر أدنى تأثير في أحداثه، هو ببساطة إله لا أهمية له. وبالطبع لا يقول الناس شيئاً كهذا الذي أقوله وحتى لا يفكروا به في أنفسهم. غير أن صورة العالم الحديث لم يأخذ بها عن وعي سوى قلة من المثقفين. وإن كانت مع ذلك تشكل خلفية الحياة الحديثة بطريقة لا شعورية. ونحن نرى الآن أننا عندما نتحدث عن العلم عند «نيوتن» على أنه قوض ودمر الإيمان بالله، فإن ذلك لا يعني أنه أدى إلى أن يقول الناس «لا يوجد إله»، لكنهم يسيرون في حياتهم كما لو أنهم كانوا يؤكدون ذلك. وذلك أيضاً هو مغزى أعمال «لا بلاس» التي عرضنا لها في الفصل السابق. لقد دفع «نيوتن» الله إلى الخلف إلى بداية خلق النظام الشمسي، أما «لا بلاس» فقد دفع به إلى بداية السديم، وليس يهم تحديد الوقت الذي كان فيه ذلك. وهكذا نستطيع أن نتخيل أنه قد تم إبعاده أبعد وأبعد. ويمكن أن نرى الآن أيضاً إلى أي حد يكون جواب «لا بلاس» لا أهمية له عند المؤمن ـ وهو الجواب الذي أجاب فيه عن سؤال نابليون يقول: أن كل ما فعله هو أنه دفع بضرورة وجود الخالق خطوة إلى الوراء في الزمان، لأن ضرورة التسليم بوجود الله كعلة أولى للكون لا أهمية له، ولا شك أنها لا أهمية لها للكون، لكنها هامة من الناحية السيكولوجية، لأنها تزيد زيادة هائلة الشعور بابتعاد الله. فلو كان الله قد خلق الشمس، والقمر، والأرض والإنسان الذي يسكن الأرض.. ربما منذ ستة آلاف سنة مضت كما يقول سفر التكوين، فإن الفترة التي انقضت منذ أن فعل الله شيئاً ما هي بغير شك فترة طويلة جداً، لكنها لا تزال داخل الحقبة الإنسانية مما تسجله الوثائق البشرية، فذاكرة البشر يمكن أن تعود بمعنى ما إلى ذلك الزمان. والقول بأن الله شخصياً، وعلى نحو مباشر، خلق جدنا آدم يعني أنه كان مهتماً بالإنسان، وذلك يعطينا ومضة من الدفء حتى بالنسبة لعلاقاتنا الشخصية به. وربما نجد أن هذا الإله رغم أنه لا يعمل الآن، فإنه لا يزال ينظر إلينا، ويفكر فينا. لكن لو كان الجنس البشري ليس سوى نتاج لمجموعة من القوانين الطبيعية منذ بضعة ملايين من السنين خلت، عندئذ فحتى إذا كان الله قد خلق القوانين الطبيعية، فما الذي يكونه الإنسان بالنسبة إلى الله، أو الله بالنسبة للإنسان؟ولو أننا دفعنا بالله إلى الخلف، دهوراً فلكية، إلى بداية السديم الذي تطور إلى النظام الشمسي، فإن الثغرات الزمنية المرعبة التي انقضت منذ أن تجلى الله في العالم تصيب عقولنا بالفتور

وقلوبنا بالتخدير. وهذه السلسلة من الأفكار ليست منطقية بالطبع. غير أن المنطق لا علاقة به بالتفكير البشري.

عناية الله بالعالم

لقد كانت الأهمية المتخيلة لسديم «لابلاس». وكان لاكتشافه القائل بأن الكواكب تصحح انحرافاتها بنفسها وهي لا تتراكم، تأثير مماثل بالطبع. لقد اعتقد «نيوتن» أن الله لا يزال، بعد ذلك كله، يعمل في العالم ويصحح انحرافات الكواكب. لكن «لابلاس» بيّن أنها تصحح نفسها بنفسها، وعلى ذلك فحتى التصحيح الضئيل الذي تركه «نيوتن» لفعل الله في العالم قد استُبعد وحلّت محله قوانين الطبيعة. ومن هنا كانت ملا حظة «لا بلاس» أنه ليس ثمة حاجة إلى أن يفترض وجود الله.

لقد تحدثنا عن الإحساس بابتعاد الله بوصفه الأثر السيكولوجي الأول لعلم الطبيعة عند «نيوتن» الذي مال إلى تحطيم قوة الدين في أذهان الناس. والأثر الثاني الذي سوف نتحدث عنه الآن ربما لا يكون سوى طريقة أخرى في التعبير عن الشيء نفسه، لقد تمّ في كل مكان إحلال القوانين الطبيعية للظواهر محل العلل التي تفوق الطبيعة التي آمن بها الناس من قبل. ومنذ القرن السابع عشر أصبحت قاعدة راسخة من قواعد العلم ألاّ يُسمح بأية أساليب تفوق الطبيعة لتفسير ظواهر الكون. فحتى لو بدت الظواهر الطبيعية بغير تفسير، فلا ينبغي أن يُسمح أبداً بتفسيرها كحالة من حالات الفعل الإلهي، بل إن ذلك ليس اكتشافاً خاصاً لأي علم جزئي، مثل افتراض كوبرنيكس، ونظرية التطور لدارون. أو الاكتشاف الجيولوجي للعمر الهائل للأرض. بل كان ذلك الافتراض الأساسي للعلم ككل. ووجهة النظر العلمية العامة هذه عن العالم، وليس أي اكتشاف جزئي، هي التي كانت تعمل لتدمير الدين.

ولا شك أنه كان في عصور ما قبل العلم، إيمان بالنظام العام للطبيعة، وتكرار دورة الأحداث طبقاً لسيطرة القانون. فالشمس تشرق كل يوم بانتظام، وتعود الفصول كل عام بانتظام. لكن داخل هذه الدورات العامة، كان لا يزال هناك مكان فسيح، تُرِك للتدخل الإلهي في التفصيلات الجزئية. ومن ثمَّ كان هناك إمكان للمعجزات وكانت تناسب تماماً الصورة العامة للكون التي كانت في سماتها العامة منظمة ومرتبة. والفكر الذي ظهر في العالم مع ميلاد العلم الجديد في القرن السابع عشر، والذي أصبح جزءاً من صورة العالم عن العقل الحديث هو أن كل ذرة صغيرة من الأحداث التي تقع في الكون، تحكمها تماماً قوانين صارمة لا تتغير من قوانين الطبيعة ـ فلو أن حبة من حبات الرمل، أو جزئياً صغيراً من هذه الحبة، تحرك واحد على ألف من المليمتر، فإن هذه الحركة هي نتيجة يمكن التنبؤ بها لأسباب طبيعية موجودة سلفاً. ولقد أصبح هذا الافتراض الأساسي

للعلم، منذ القرن السابع عشر، جزءاً من عقل الإنسان الحديث غير الواعي، الذي يفسح أي مجال لتدخل الفعل الإلهي في العالم. ولم تتغير هذه الصورة على أي نحو بالاكتشاف الحديث القائل بأن الألكترونات (الكهارب) وغيرها من الجزئيات الأساسية للمادة تسودها «اللا حتمية» في حركاتها. فقد ظهرت في المقام الأول عادة ذهنية لا يمكن أن تهتز بسهولة بما فعله بعض علماء الطبيعة، فجأة، من تصريحات جديدة. وبغض النظر عن ذلك فلا جدال أنه سيكون من الخلل المحال أن تذهب إلى اللا حتمية التي هي خاصية الألكترون تعني العودة إلى الإيمان بقوى تفوق الطبيعية، أو أن القفزات غير المنتظمة التي لا يمكن حسابها التي تقوم بها الإلكترونات هي حالات من التدخل الإلهي. فإما أن تكون هناك أسباب طبيعية للحركات التي لم تُكتشف حتى الآن، أو أن علماء الطبيعة يعتقدون ـ فيما يبدو ـ أنه ليس ثمة أسباب على الإطلاق، ولو صحّ الافتراض الأخير كان معناه أن القوانين السببية لا تعمل في اضمحلال أجزاء الطبيعة. لكن الطبيعة تظل هي الطبيعة، ولا تصبح «ما فوق الطبيعة» لانعدام وجود السبب. وسوف يكون من التفكير « غير العلمي» أن نعزو حركات الالكترونات إلى الأفعال المباشرة لله، لأنها في الوقت الحالي لا تفسير لها. وذلك يشبه القول بأنه لما كان أصل الأشعة الكونية مجهولاً، فلا بد أن تكون مرسلة من عند الله.

فإذا سلّم إنسان ما بالقاعدة العلمية التي تقول أنّ لك حادثة في الطبيعة سبباً طبيعياً، فلا يزال من الممكن، بالطبع، أن نقول أنّ الله في البداية هو العلّة الأولى. لكن ذلك يؤدي إلى تصور إله ـ ما دام لا يعمل شيئاً في الطبيعة الآن ـ ليس له أهمية علمية في حياتنا.

لكن المرء يستطيع بقليل من البراعة المنطقية أن يتفادى هذه النتيجة. إذ يستطيع المرء أن يفترض أن الله يعمل طوال الوقت، لكنه لا يعمل إلا من خلال، وبواسطة، القوانين. إن قوة الجاذبية لا تعمل بذاتها، بل إنّ الله هو الذي يعمل، في كل لحظة، من خلال هذه القوة. وتلك هي الحال مع جميع قوانين الطبيعة الأخرى. وإذا لم يكن الله يعمل عملاً متواصلاً في الطبيعة، فسوف تتوقف الجاذبية وغيرها من قوى الطبيعة عن العمل، بل سوف تنهار الطبيعة نفسها. فالله لا يزال يخلق الطبيعة، ويعيد خلقها من جديد على نحو متواصل. والواقع أن هذا الفرض فَرَضَ نفسه على فئة قليلة من الفلاسفة، لكن يظل بغير أهمية عند جماهير البشر الذين استمروا يشعرون أن الله لم يعمل إلا في البداية فحسب.

لا ينبغي بالطبع أن تظن أن هذه الأفكار والمشكلات كانت واضحة في أذهان جماهير الناس، صحيح أن المثقفين قد أدركوها، وكان تأثيرها من خلال قنوات ملتوية، تسربت إلى الجماهير،

فتصور العالم الذي تحكمه تماماً قوى الطبيعة شكلّ في أذهانهم خلفية غامضة مفترضة عن غير وعي، وشعوراً غريزياً، أكثر من أن يستنتجوا، أن هذا التصور يستبعد ما فوق الطبيعة.

ميكانيكا السماء

ومن المهم أن نلاحظ أن تأثير الصورة الجديدة عن العالم قد ازداد بالتدريج منذ عصر «نيوتن». ونحن نرى ذلك لو أننا نظرنا إلى «نيوتن» نفسه ثم «باركلي» بعد ذلك في القرن الثامن عشر، وهو الفيلسوف الذي توسط بين عصر «نيوتن» وعصره. ثم أخيراً في عصرنا الحالي. فبغض النظر عن واقعة أن «نيوتن» هو مؤسس النظر ة الحديثة عن العالم. فما كان في ذهنه كان ضعيفاً نسبياً، وهذا واضح من طريقة تعامله مع مشكلة انحرافات حركات الكواكب. وتصور العالم الذي تحكمه تماماً القوانين الطبيعية، لا يسمح بأية تدخلات عفوية للقوى الإلهية ـ ذلك كان الأساس لعلم «نيوتن» الجديد. غير أن ميكانيكا السماء عنده ما كانت لتعمل، لو لم يفترض أن الكواكب تتحرك بتأثير الجاذبية وحدها. لم تكن لتعمل لو لم تكن هناك تدخلات غير متوقعة من الله في اللحظة المناسبة. ورغم ذلك فقد كان على استعداد للتسليم بأي استثناء في مسألة انحرافات الكواكب.

ولقد أدخل «باركلي» في فلسفته، في القرن الثامن عشر، فكرة الأطراد التام في نظام الطبيعة، رغم أنه قَبِل الاعتقاد الشائع في المعجزات. ولم تلعب فكرة نيوتن عن الاستثناءات في نظام الطبيعة أي دور في مذهبه. ويمكن أن يقال إلى هذا الحدّ، أنه قد تمسّك بصورة العالم الجديدة أكثر من «نيوتن»، وعلى الرغم من ذلك فقد أدخل فكرة الله بطريقة مثيرة تتسم بها شخصيته، ليسد الثغرة التي كان لا بد أن تكون موجودة في فلسفته لو لم يفعل ذلك. لقد كان باركلي صاحب نظرية مثالية شهيرة لا يمكن للأشياء المادية أن توجد، وفقاً لهذه النظرية، إلا عندما يدرك وجودها عقل ما، فوجودها يعتمد على كونها مدركة، وليس الشيء المادي سوى مجموعة من الخصائص أو الكيفيات كاللون، والصلابة، والليونة، والحرارة، والبرودة، والخشونة، والنعومة، والرائحة، والمذاق، والصوت.. إلخ. فلا شيء آخر في الموضوع المادي يجاوز هذه الخصائص أو الكيفيات. ولو أنك قلت أنّ هناك شيئاً آخر فعليك أن تذكره، وحاول أن تجرب. خذ أي شيء مادي تشاء وليكن هذه القطعة من الورق، تجد أنها بيضاء، ناعمة، لينة، باردة، مستطيلة الشكل... إلخ وتلك هي خصائصها أو كيفياتها، فهل يمكن لك أن تعثر فيها على شيء آخر؟في استطاعتك أن تقطعها قطعاً صغيرة أو إلى ذرات، إذا شئت، وتقول أنها تتألف من ذرات. غير أن الذرات نفسها لن تكون شيئاً مجموعة من الخصائص أو الكيفيات، الصلابة، والثقل، والاستدارة.. الخ. غير أن هذه الكيفيات التي تتألف منها

جميعاً الأشياء المادية لن تكون شيئاً آخر، عندما تريد فحصها، سوى مجموعة من الاحساسات، فصلابة الشيء تُدرك لو ضغطنا عليه بالأصبع، أو بأي جزء آخر من الجسم. أيمكن أن تكون هذه الصلابة شيئاً آخر غير إحساس الأصبع أو أي جزء من الجسم؟!. وهذا الإحساس إذا قلنا بمعنى ما أنه في موضع من أصبعنا، فهو بمعنى آخر في ذهنا، أو في وعينا. ذلك لأن الإحساس لم يكن ليوجد لو لم نكن على وعي به. والرجل الذي يفقد معه الإحساسات. ونفس الشيء يصدق على الحرارة والبرودة، فما هي الحرارة إن لم تكن الإحساس الذي تشعر به عندما نقترب من النار؟وقل نفس الشيء في اللون فهو إحساس بصري تدركه العين بغير شكل. لكنه لا يمكن إلا في ذهن ما يكون على وعي به. وهكذا فإن جميع الكيفيات هي إحساسات لا يمكن لها أن توجد إلا في ذهن ما، عندما يُدركها هذا الذهن. ومن ثم فالشيء المادي، طالما أنه لا يتألف إلا من هذه الكيفيات، وما دامت هذه الكيفيات هي إحساسات في الذهن، فهو لا يمكن أن يوجد إلا إذا أدركه ذهن ما، والعالم كله لا يعتمد إلا على الأذهان، وما لدى هذه الأذهان من إحساسات.

لكن يبدو أننا نلتقي هنا بمشكلة واضحة: فلو أن قطعة الورق لا توجد إلا عندما تكون مدركة، فماذا يحدث عندما لا يدركها أحد؟إنني وأنا أكتب هذه الصفحات لم يكن في الغرفة سواي، وأنا في هذه اللحظة أدرك الورقة. وهي بالتالي توجد كمجموعة من الإحساسات في ذهني، لكن ماذا يحدث لها عندما أدير ظهري ولا أعود أنظر إليها؟أو ماذا يحدث لها عندما أخرج من الغرفة وأترك الورقة فيها؟ هل لا بد، بناء على نظرية باركلي، أن تكف عن الوجود، لأنني لم أعد أدركها...؟إنني، بالطبع، عندما أستدير عائداً إلى الغرفة مرة أخرى أراها من جديد. هل ينبغي عليّ أن أفترض أنه بعد توقفها عن الوجود عندما أكف عن إدراكها، فهي تعود إلى الوجود عندما أدركها من جديد؟ألا ينتج ذلك كله من نظرية «باركلي» التي تقول فيها أن وجود الأشياء البادية يعتمد على كونها مدركة، ومن ثم فهي لا توجد إلا عندما تكون مدركة؟ثم أليس من الواضح أن هذه النتائج خلل محال؟!

غير أن باركلي كان جاهزاً، فهو لم يقل أبداً أن وجود الشيء يعتمد على إدراكنا، بل قال إن وجوده يعتمد على كونه مدركاً من ذهن ما وبالتالي فعندما أنظر إلى الورقة فإنها توجد كمجموعة من الإحساسات في ذهني. وعندما تنظر أنت إليها، فإنها تظل موجودة، حتى لو أدرت أنا ظهري، لأنها موجودة كإحساسات في ذهنك. لكن ماذا يحدث لها عندما لا يكون ذهن بشري يدركها؟ يتساءل باركلي: ألا يمكن أن يكون هناك موجود في الكون أو عقل أو ذهن لا ينام أبداً، ولا يدير ظهره للأشياء، موجود يكون عليماً بكل شيء، ويكون على وعي دائم بكل شيء أي يكون هو ذهن الله؟إن الأشياء المادية عندئذٍ لن تكف عن الوجود عندما تتوقف الموجودات البشرية عن إدراكها، لأنها ستواصل

الوجود كأفكار أو إحساسات في ذهن الله. وهكذا نجد أن باركلي، على الرغم من أنه لم يدخل الله في خارطة العالم لتفسير أي حركات منحرفة للكواكب، بل أدخله لتفسير استمرار وجود الأشياء المادية عندما لا يدركها البشر. وليس ثمة مبرر لافتراض أن قُراءه في القرن الثامن عشر ـ سواء ممن كانوا يقبلون فلسفته المثالية أم لا ـ رأوا أن هناك شيئاً خطأً في الطريقة التي أدخل بها الله في مذهبه. وهكذا فإن استبعاد تصور قُوى فوق الطبيعة من عالم يُحكم تماماً بواسطة القوانين الطبيعة لم تسيطر تماماً على عقلية هذا العصر. فنحن نرى في باركلي محطة في منتصف الطريق بيننا وبين نيوتن.

ولو أننا نظرنا، أخيراً، إلى عصرنا الراهن نلاحظ أمرين:

الأول: أن طريقة «نيوتن» في تفسير انحرافات الكواكب روعت تماماً حتى أعظم العلماء تديناً في عصرنا الراهن. والمعتقد العلمي الذي يقول: أن أية ظاهرة مهما تبدو غامضة، لا ينبغي تفسيرها عن طريق أسباب فوق الطبيعة. قد تجمدت في فكرة «المطلق» منذ عصر نيوتن. فلا ينبغي أن يكون هناك استثناء للقانون العلمي في أي مكان. وأصبح من الإجراءات المقررة في العلم أن أية ظاهرة نعجز الآن عن تفسيرها بالقوانين الطبيعية، فلا بد أن هذه القوانين تظل مع ذلك موجودة وينبغي البحث عنها. وحتى إذا وجدنا ظاهرة يُعتقد أنها بغير سبب معين، مثل حركات الالكترون اللا حتمية. فلا تقول عندئذ إن الله كان سببها، وإنما نقول بالأحرى أن قانون السببية لا ينطبق على عالم ما تحت الذرة.

الثاني: إن استبعاد الله كمبدأ فلسفي من التفسير قد تجمد بدوره منذ عصر باركلي فلا ينبغي للفيلسوف أن يدخل في فلسفته فكرة « الإله الذي يخرج من الإله Deux Ex Machina [1]. فإذا كانت هناك ثغرة في مذهب فلسفي، فلا ينبغي أن يملأها بالإقحام «التعسفي» لفكرة الله ـ ولم لا..؟ المبرر الوحيد الذي يمكن تقديمه، هو أن نفرض، مسايرين نموذج العلم، أن الكون كله لا بد من تفسيره عن طريق الأسباب الطبيعية وحدها، وأنه من غير المشروع إقحام أي تصور يفوق الطبيعة.

ويمكن أن نقدم جانباً مثيراً من الدليل على أن هذه الفكرة لم تقتصر على الفلاسفة المحترفين أو غيرهم من المثقفين، بل تجاوزت لتسيطر على عقول الأشخاص غير المتعلمين. وأي إنسان كانت لديه الخبرة في تقديم فلسفة باركلي لجمع غفير من الفرنسيين أو إلى الطلاب في مرحلة الدراسة الجامعية الذين يتلقون أول مقرر لهم في الفلسفة، يعلم أنه عندما يقال لهم كيف أن باركلي أجاب عن الاعتراض الذي وجهه إلى فلسفته والذي يقول أن قطعة الورق، بناء على نظريته، لا بد أن نكفَّ

[1]ـ فكرة سادت في المسرح اليوناني القديم عندما يتأزم الموقف عندئذٍ يهبط تمثال صغير بحبل على المسرح لحل الموقف، وأصبحت تطلق على أي مبدأ «لا مادي» يُقحم لحل مشكلة مستعصية حلاً غير معقول ولا منطقي (المترجم).

عن الوجود عندما نتوقف عن إدراكها ـ هو الثورة الغريزيّة فهم ينظرون إلى واقعة أنه لم يستطع تفسير ذلك بدون إقحام فكرة الله ليستمر الكون في الوجود ـ على أنها نقطة ضعف واضحة في مذهبه. ويقولون أن فلسفته بهذه الطريقة لا بد أن تطرح أرضاً ما لم «يسندها» شيء ما.

لكن ما الخطأ في وجود الله كفرض؟ تعتمد الإجراءات العلمية، ببساطة، على فرض الفروض، (التي كثيراً ما لا يوجد دليل مباشر على صحتها) لكي «تسند» نظام الفكر الذي يطوره العلم. فلو أن علماء الطبيعة وجدوا أن الالكترونات والبرتونات غير كافية لتفسير الظواهر التي نشاهدها، فإنهم يسدون الثغرة بافتراضات جديدة مثل البريتون والنيترون.. إلخ. فإذا أمكن أن نقول أن «باركلي» بحث عن «وجود الله» وأقحمه لكي يشكل مذهبه، لكان من الممكن عندئذٍ أن نقول أيضاً عن علماء القرن التاسع عشر أنهم «بحثوا عن الأثير في الفضاء»، وأن العلماء في يومنا الراهن «بحثوا عن النيترون والميسون» للسبب نفسه لكي تعمل أنظمتهم ولا يمكن أن يقال أنّ هناك فرقاً أو اختلافاً لأن لدى العلماء دليلاً مستقلاً على وجود الكيانات التي يفترضونها. لأن الأمر، ببساطة، ليس كذلك، لأنه مثلاً، لا يوجد دليل على وجود الموجات من أي نوع في الفضاء ما عدا أن افتراض وجودها يساعد في تفسير الوقائع التي نشاهدها عن الضوء، والحرارة.. إلخ. لكن لا أحد شاهد الموجات ذاتها، لكن الناس لاحظوا فحسب آثار الموجات المفترض أنها الأسباب. فما هو الفرق إذن بين الموجات كافتراض وبين وجود الله كافتراض..؟. لا يوجد أي فرق من وجهة النظر المنطقية. ولو أن أحد الفرضين قُبل من الناحية المنطقية فلا بد أن يقبل الآخر. فلماذا إذن يعترض الطلاب ـ ولماذا يعترض العقل الحديث عموماً ـ على الأجراء الذي قام به «باركلي»، فلماذا نلطخ سمعة باركلي بعابرة مثل «يبحث عن» أو يجر إلى و«يسند» والإله الذي يخرج من الآلة؟لأنه على الرغم من أن فكرته لا تتعارض مع مبدأ من مبادئ المنطق، فإنها تتعارض مع القاعدة العلمية التي تقول أنه لا بد من تفسير جميع الوقائع عن طريق الأسباب الطبيعية، كما أن وجود الله لم يدخل كتفسير لأي شيء والطلاب المبتدئين، بالطبع، لم يناقشوا الموضوع، ولو سألتهم لماذا تثورون ضد افتراض باركلي تجد أنهم لا يعرفون السبب لكنهم ببساطة يشعرون أنه من الممكن الاعتراض عليه، ويدل ذلك على صور العالم كما يراها العلم نفذت وتغلغلت في أذهانهم، وأصبحت الحليفة اللاواعية، فهي لم تعد نظرية مجردة محض عند المثقفين، بل غاصت إلى أعماق الشخصية البشرية.

لقد درسنا حتى الآن الآثار المترتبة على الثورة العلمية على فكرة وجود الله. وهي أول فكرة من أفكار ثلاث رأينا أنها أجزاء جوهرية لوجهة النظر عن العالم فيما قبل ظهور العلم. والفكرة الثانية التي ستعرض لها الآن هي الطابع الغائي للعالم.

فما هو أثر ظهور العلم على القول بأن في العالم خطة أو غرضاً؟من المُسلَّم به أن التقليل من الإيمان بالله، يصاحبه التقليل من الإيمان بغرضية العالم. لأن الفكرتين، بالطبع، ترتبطان ارتباطاً وثيقاً. فالوجود الإلهي والغرض الإلهي، فيما يبدو، يتضمن كل منهما الآخر. ومع ذلك فهما فكرتان متمايزتان ومن الأفضل أن يظلا متمايزتين. ومن الممكن تماماً ـ كما سبق أن رأينا ـ الإيمان، ولو بطريقة غامضة، بوجود غرض في الطبيعة دون أن يكون لهذا الإيمان أي مضموم تأليهي.

ولقد رأينا أن الإيمان بغرضية العالم، كان جزءاً من التراث العقلي للعالم الغربي لألفين من السنين، منذ عصر سقراط حتى القرن السابع عشر، فما الذي حدث له نتيجة لميلاد الروح العلمية؟

المقارنة بين النظام الشمسي عند نيوتن وبين الساعة هي مقارنة واضحة، فالمهم في الساعة أنها عندما تملأ تعمل بنفسها، لأنها مزودة بقوتها الخاصة الموجودة في النابض (الزنبرك)، والنابض الذي يدير حركة النظام الشمسي هو قوة الجاذبية. والكواكب تشبه العجلة أيضاً، والنظام الشمسي لا يشبه الساعة فحسب، بل هما شيء واحد، فهو يحافظ تماماً على الزمن.

وهكذا تظهر فكرة «نيوتن» القائلة بأن « العالم آلة». ولقد انتشرت هذه الفكرة في أوروبا انتشار النار في الهشيم، لا فقط أن العالم ككل آلة، بل إن كل شيء فيه هو أيضاً آلي. فقارن «هوبز» بين الجسم البشري وبين الآلة؟، وكتب يقول: «ماذا يكون القلب سوى نابض (زنبرك) والأعصاب سوى مجموعة من الأوتار، والمفاصل سوى مجموعة من العجلات التي تعطي الحركة للجسم كله؟. لقد عاش «هوبز» قبل أن يكتشف «نيوتن» قانون الجاذبية، لكن وجهة النظر الآلية عن العالم كانت جاهزة، بالفعل، في الجو الثقافي. ولم يكن على الساعة الشمسية عند نيوتن سوى تثبيتها. ولقد كتب هيوم في القرن الثامن عشر يقول: «انظر إلى العالم من حولك، وسوف تكتشف أنه ليس شيئاً سوى أنه آلة عظيمة تنقسم إلى عدد لا نهاية له من الآلات الفرعية الصغيرة».

والآن لو أن كل شيء في العالم آلة، عندئذٍ يكون ما يحدث فيه يمكن تفسيره بطريقة آلية، ومن ثم يُستبعدُ التفسير الغائي أو يصبح، على الأقل، غير ضروري. ولقد سبق أن بينت أن التفسير الآلي لا يستبعد، في الواقع، الغائية. فتسلق الرجل للجبل تسببه التيارات العصبية والتقلصات العضلية، لا يجعل القول بأنه يتسلق الجبل بغرض رؤية المنظر من القمة ـ غير صحيح. والقول بأن حركات الساعة يمكن كلها أن تفسر عن طريق النابض (الزنبرك) ـ لا يغير من واقعة أن الساعة موجودة بغرض أن تنبئنا بالوقت. وبنفس الطريقة يمكن أن يكون العالم آلة، لكن لا ينتج من ذلك أنه بلا غرض.

ومعنى ذلك أن القفز من التصور الآلي للطبيعة الذي قدَّمه العلم، إلى وجهة نظر عن العالم تقول

أنه بلا غرض ليس انتقالاً منطقياً. لكنه يعني كذلك أنه أياً ما كان العلم الآتي فإنه لا ينتج عنه إنكار غرضية العالم، فليس ثمة علاقة منطقية بين العلم ومشكلة الغائية. ومع ذلك فقد قام العقل الحديث بقفزة غير منطقية، إحدى سماتها الاعتقاد القاطع بانعدام الغرضية في الأشياء. وسوف أقدم دليلاً على ذلك بعد لحظات. لكن دعنا أولاً نتدبر كيف أن نشأة العلم، بعملية إيحاء سيكولوجي وليس عن طريق المنطق، يمكن أن تؤدي إلى هذه النتيجة.

التفسير العلمي والتفسير الآلي هما شيء واحد، فالواقعة تفسر، علمياً، إذا ما قدمنا أسبابها. ويمكن أن نقول الشيء نفسه إذا قلنا إنها تفسر إذا بينا أنها حالة جزئية خاصة لمبدأ أو قانون عام. وهكذا يكون العالم آلياً كله، ولم يتغير شيء من ذلك نتيجة للتقدم العلمي الحديث. لأن أي تفسير آلي أعني أنه يتم من منظور الأسباب والقوانين، وليس من منظور الغرضية. فعلم الطبيعة الحديث لا يُفسر الأحداث عن طريق الأغراض. وعندئذٍ في استطاعتنا أن نرى في الحال إحدى سمات الفكر التي أدت إلى ذبول فكرة الغائية عند العقل الحديث. فأي تفسير، لكي يكون علمياً، لا بد أن يكون آلياً، لأن علم القرن السابع عشر، كما رأينا، استبعد الغائية وقرر ألا يُدخل في نطاق العلم إلا السببية وحدها. ومن ثم أصبح التفسير الغائي تفسيراً «غير علمي». ومن الواضح عبثية هذا الخط من التفكير وخُلفُه. فلماذا ينبغي علينا أن نفترض أن العلم يملك مفتاح كل شيء؟ ألا يعني ذلك أن العلم هو «الوثن» الذي يعبده العالم الحديث بطريقة عمياء تنطوي على حشد من الثغرات «غير العلمية»؟. وربما قال المرء أن هذا هو السبب العام للسمعة السيئة التي أحاطت بالغائية. لكن هناك أسباباً جزئية لا بد أن نلفت إليها الانتباه.

الأهمية العظمى التي أضفاها العلم في القرن السابع عشر على مفهوم الآلية، دفعت ببساطة، مفهوم الغائية خارج عقول الناس، مما أدى إلى طمسها أو نسيانها. والنجاح الهائل الذي حققه علم «نيوتن» أصاب الرجل الغربي بالدوار. لقد كان الناس طوال العصر الوسيط يتحدثون عن الأغراض فقدموا تفسيرات غائية لكسوف الشمس وخسوف القمر، وللزلازل والبراكين، وقوس قزح، ولم يأخذوا بالتفسير العلمي في أي مكان. فالعلم في العصر الوسيط كان راكداً، أو لم يكن له وجود من الناحية العلمية. ولم تكن هناك لمدة ألف سنة أي مكتشفات علمية، ذات أهمية لماذا؟لأن الناس بحثوا عن أغراض الله في الأشياء بدلاً من أن يبحثوا عن أسبابها. ثم جاء علم جديد بتفسيراته الآلية، فأصبح كل شيء واضحاً ومضيئاً. وقفزت المعرفة إلى الأمام خطوات، وأصبح النجاح المطبق الذي حققه التفسير الآلي منذ عصر «نيوتن» حتى عصرنا الراهن مذهلاً ومثيراً. لماذا؟لأن العلماء كفوا عن التفكير في الأغراض وركزوا جهودهم في البحث عن الأسباب. ألا يرجع التقدم الحديث كله إلى هذه الواقعة وحدها؟هل يكون أي عجب، عندئذٍ، في أن يهجر العالم الغائية.

هناك نقطة أخرى تستحق التنويه. فنحن نجد أن التفسير الآلي لظاهرة ما هو تفسير تام أو كامل. إنه لا يبدو كما لو كانت الآلية تنتشر جزئياً في العالم، لكن هناك ثغرات لا بد أن تملأ بالغائية ـ تلك صورة مرفوضة، لأنه لا توجد ثغرات. فحركات الكواكب، مثلاً تفسر تفسيراً تاماً بالجاذبية وقوانين الحركة. والتنبؤ بأي كسوف للشمس، لا يحتاج فيه المرء لمعرفة أغراض الكسوف في خطة الطبيعة ـ لو كانت مثل هذه الخطة. والواقع أنه لا فائدة من معرفة الغرض، فالتنبؤ بظاهرة ما لا يحتاج فيه المرء إلا لمعرفة أسبابها فحسب ولا شيء غيرها. لكن لو أن التفسيرات الآلية بهذه الطريقة تفسيرات تامة وكاملة، فما هي الضرورة أو الفائدة من البحث عن نوع آخر من التفسيرات؟وهكذا كان من الطبيعي أن تنزاح التفسيرات الغائية، إنْ وجدت إلى الخلف وتنسى. ولو أن ذلك كان يصدق على الأحداث الجزئية مثل كسوف أو خسوف القمر، التي يتألف منها العالم، ألا يصدق على العالم ككل؟وتوقفت فكرة غرضية العمل عن العلم في عصر تسيطر عليه الروح العلمية.

تلك هي إذن فيما يبدو الانتقالات السيكولوجية الأساسية التي أدت بالعقل الحديث إلى نسيان فكرة غرضية العالم. وهكذا بدأت صورة العالم القديمة المتخيَّلة لعالم تحكمه الأغراض الإلهية تتوارى ليحل محلها بالتدريج صورة متخيلة لعالم بلا أغراض.

لكن هل حدث ذلك حقاً..؟وهل ينكر العقل الحديث أي خطة أو غرض في الأشياء؟ومَنْ الذي ينكر ذلك؟

هناك بالطبع كثير من المثقفين الذين أنكروها أو حتى إذا ما ضُغط عليهم أخذوا على الأقل بالموقف اللا أدري بخصوصها. فبرتراندرسل، مثلاً، بعد أن قدم روايته للعلم كتب في فقرة شهيرة يقول: «هي ايجاز العالم الذي يقدمه العلم لكي نؤمن به، وهو عالم يخلو من الأغراض، عالم لا معنى له». [1] غير أن السؤال العام هو: إلى أي حد تسرب هذا التصور لعالم بلا أغراض من المثقفين إلى جماهير الناس البسطاء.؟يصعب أن نجد دليلاً إيجابياً على ذلك نظراً لطبيعة الموضوع هناك فئة قليلة من الناس، بالطبع، قالت بعبارات واضحة مثل: « العالم لا غرض له» كما أنهم لم يقولوا عبارة مثل «ليس يوجد إله» ولم يجر أي استفتاء على ما أعلم، يسأل الناس «أهي تؤمن بأن للعالم غرضاً». ولو أجرى مثل هذا الاستفتاء، لكانت النتيجة غريبة لو أن 95 % على الأقل لم يجيبوا بنعم. فلا شك أن أفكاراً غامضة عن غرضية الأشياء انسابت في ذهن كل فرد، تقريباً على مر العصور. فلن تجد سوى قلة من الأفراد لم يجلسوا، يوماً، تحت ضوء النجوم في الليل وتساءلوا: ما هو الغرض من كل هذه المحاور التي تدور. ومن هنا فإن فكرة غرضية العالم لم تُقتلع تماماً من الذهن البشري. لكن ما مدى تأثيرها...؟

[1]ـ (عبادة رجل حر)، في كتابه (التصوف والمنطق) لونجمان نيويورك (المؤلف).

أعتقد أن تيار الأدب والفن الذي يمكن أن يعكس بصفة عامة وجهة نظر العصر قد حملّت بالإحساس بعبث الأشياء وانعدام معناها. وإذا كان العالم ككل بلا معنى ولا غرض، فسوف تكون كذلك أيضاً الحياة البشرية. ويبدو أن القول بأن الحياة البشرية بلا معنى هو الرسالة الرئيسية التي قام بها معظم الأدب الحديث. وهنا نجد تعارضاً بين الحاضر والماضي. فقد كانت الحياة البشرية عند أصحاب المسرحيات العظيمة تبدو دائماً في كل العصور مأساة. لكن هناك نمطاً ـ حتى لو كان نمط المصير ـ يمكن تتبعه فيها. ثم تُرك للمنطقّ الحديث أن يكتشف ما في الحياة من لا معنى بالمعنى الحرفي: ألا يروي الطابع الغريب للموسيقى الحديثة نفس القصة؟هل بعيد الاحتمال للغاية أن نقول أن الموسيقى القديمة التي كانت أكثر انسجاماً وتناغماً تعكس فكرة عالم منسجم ومتناغم بإطاعته لخطة إلهية، في حين أن تيار الموسيقى الحالي بأنغامها المتنافرة المتضاربة توحي بأن الأشياء جميعاً والحياة كلها بغير معنى.؟.

بالطبع هناك تفسيرات أخرى يمكن أن تقدَّم لتفسير هذه الوقائع، فحربان عالميتان تسببتا في انتشار اليأس وكشفتا الظلال، ولهذا السبب وحده بدا نظام الأشياء بغير معنى أمام كثير من الناس. ولا يمكن أن نشك في صحة هذا التشخيص، ومع ذلك فلا أستطيع أن أعتقد أنه لا يوجد سبب أعمق إلى جانبه. ولقد وجدته في الصورة العلمية الآلية للعالم. فلا شك أن فكرة انعدام الغرضية في العالم أثرت في الفلاسفة قبل الحرب العالمية الأولى وأرجو أن تطالع ملاحظة برتراندرسل التي اقتبسناها فيما سبق، وقد طبع كتابه لأول مرة عام 1903.

لقد اتَّسم العالم الحديث بالكثير من الظلام، والحيرة، وفقدان القداسة، وربما أيضاً بزيادة هائلة في عدد المرضى العصبيين، والانهيارات العصبية في عصرنا وفي استطاعتنا أن نتعقب ذلك عائدين إلى فقدان الإيمان بوجود أية غاية أو خطة لمسار العالم الذي كان إحدى النتائج الكبرى لعمل مجموعة من الرجال الأتقياء الورعين من مؤسسي العلم الحديث. وقد يحتج رجال العلم من أصحاب الحساسية قائلين: ليس العلم بل سوء الفهم للعلم هو الذي كان مصدر تكوين وجهة النظر الحديثة. وهذا صحيح تماماً. لقد كافحنا وجاهدنا لنؤكد أن النتائج التي استخلصها الناس من العلم لا تنتج عنه بالضرورة بأي منطق سليم. أما القول بأن أولئك الذين استخلصوا هذه النتائج كانوا هم أنفسهم علماء فهو قول لا أهمية له. فمن السذاجة أن نتساءل: كانت غلطة من؟فنحن لسنا معنيين لا بإلقاء اللوم على العلم، ولا إعفائه من اللوم. ولكننا نهتم فحسب بمحاولة وصف ما حدث.



يُعنى بإعادة تظهير وإبراز المفاهيم والمصطلحات التي تشكل بجملتها مفاتيح معرفية للفكر العالمي المعاصر.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف على التحولات التي طرأت على الحركة المعرفية حيال هذه المفاهيم؛ وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك على اتجاهات المدارس الفكرية والفلسفية وطريقة تعاملها مع كل مفهوم أو مصطلح يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

تعريف الدين

ثلاثة علماء اجتماع يقاربون المفهوم

روبرت ميلتون أندروود الابن[*]

يتضمن هذا المقال للباحث الأميركي روبرت ميلتون أندروود الابن، معالجة أبستمولوجية لتعريف كلمة الدين على صعيد المصطلح والمفهوم كما وردت في أبحاث ودراسات فلسفة الدين في أوروبا و أميركا الشمالية. وقد ركز الباحث هنا على التعريفات التي قدّمها ثلاثة من كبار الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين وهم على التوالي: الفيلسوف واللاهوتي الألماني بول تيليش، وعالم النفس الأميركي أبراهام ماسلو، وعالم الأنثروبولوجيا المعاصر ملفرود سبيرو، الذي اشتهر بكتاب كان وضعه قبل سنوات تحت عنوان: «الدين.. مشاكل التعريف والشرح».

المحرر

تسعى الأنظمة الدينية كافة إلى فهم الغيب، فضلاً عن جوهر الوجود والحياة، رغبةً منها في مد جسور بين العالم المرئي والعالم اللامرئي والمجهول (نيس، 2). إلاّ أن عبارة «دين» قد تعني أموراً عدّة بحسب السياق الموجودة فيه، ولا وجود لتعريف موحّد للدين يُجمع عليه العلماء كافة. وبالتالي، يجب دراسة العديد من الآراء، فضلاً عن طريقة وضع التعريف لكي نتمكّن من الوصول إلى فهم أوضح لطبيعة الدين.

---

*- كاتب وباحث أميركي.

نقلاً عن موقع: www.home saustin.com.

ـ العنوان الأصلي للبحث: Defining Religion

ـ تعريب: منار درويش، مراجعة: كريم عبد الرحمن.

الآراء الثلاثة

تبلور الآراء المفصّلة أدناه لكلّ من بول تيليش، وأبراهام ماسلو، وملفرود سبيرو، فكرة حول مدى إمكان فهم الدين.

تيليش: كان بول تيليش (1886-1965) عالمَ دين مسيحيّاً، حاول «استعادة الانسجام المفقود في العلاقات البشرية مع الأعراف المسيحية واليهودية، والثقافة، والطبيعة» (هاغان 7). لعل كل «انسجام مفقود» نجم عن تركيز خاطئ على المادية. لذا، جاءت كل الجهود التي بذلها تيليش لمساعدة الناس على فهم الطبيعة الحقيقية للدين في محلها. كتب تيليش بأنّ الدين هو «حين يراودك هاجس أساسي، وهو هاجس يعتبر جميع الهواجس الأخرى مبدئية، ويتضمن بحد ذاته الإجابة عن مسألة معنى الحياة» (تيليش 4). انتقد البعض عبارة «هاجس أساسي» التي استخدمها تيليش لكونها مبهمة، إلاّ أن قراءة تعريفه أعلاه ضمن سياق عمله يساعد من دون شك على تحديد معناها.

واجه بعض الأفراد المتدينون صعوبة في تقبّل آراء تيليش، لا سيما وأنه غالباً ما يعبّر عنها باستخدام مصطلحات علمانية. إلاّ أنّ استخدام تلك اللغة العلمية بدلاً من المصطلحات التجسيمية كان مفيداً، لأنه استطاع جذب أوسع شريحة من الناس. ساعد هذا الأمر كذلك على وضع خط فاصل بين اثنين من الخصائص الأساسية للعقيدة الدينية التي يطالب بها الدين، ألا وهي الإيمان بإله محدد يأمرنا بعقيدة محدّدة». (هاغان 8)، وهو ما قام به تيليش خلال وصف الإيمان الديني على أنه الشاغل الأساسي أو الأكثر أهمية للبشرية، فضلاً عن أنّ الله والإيمان يشكلان جزءاً من نظام المنظور الديني.

ماسلو: كان أبراهام ماسلو (1908-1970) عالمَ نفس أميركيّاً غالباً ما وُصف أبو الحركة الإنسانويّة. قام بتصوّر تسلسل هرمي للاحتياجات الإنسانية، ووضع رسماً بيانيّاً له على شكل هرم. خصّص أسفل الهرم للاحتياجات التي تعتبر أساسية للبقاء على قيد الحياة، أي تلك التي توفّر التوازن. وبعد تلبية احتياجات البقاء على قيد الحياة، سلّط الضوء على احتياجات السلامة. باعتقاد ماسلو، كان لا بد من تلبية احتياجات كل مستوى من الهرم قبل إيلاء الأهمية لاحتياجات المستويات الأعلى، ذلك لأن المستوى الأعلى، في نظره، هو التسامي، أي أعلى مستوى ممكن بالنسبة إلى الإنسان.

ساعدت نظريات ماسلو الناس ليصبحوا بحال أفضل وذوي أداء أعلى، إلاّ أن ماسلو لم يأتِ على ذكر الله عند أي مستوى من نموذجه. قد يعتبر بالتالي المفهوم الذي وضعه حول «التجربة الذروة»، مفهوماً عن نمط الحياة أو إطار الفكر، لا مفهوماً ذا طابع ديني متوارث. تُعنى غالبية التجارب الذروة التي قام بها ماسلو بعمق الروح البشرية، أكثر منه بعالَم الدين، ما لم يتمّ بالطبع استخدام تعريف للدين يستثني الله. مع ذلك، لاحظ ماسلو بأنّ التجارب الذروة وفّرت للعالم سعادة مماثلة للسعادة الدينية. «في نظر ماسلو.... تعتبر التجربة العادية، والصحية، والمتكاملة، والسعيدة هي جوهر الدين» (هاغان 12). ففي أقرب مرة أتى فيها ماسلو على ذكر الله ضمن لائحته المؤلفة من 34 معنى «للتسامي»، كانت حين قال أنّ الشخص يصبح مقدّساً أو ربّانياً (فارذر 264). لكنه سرعان ما أوضح أنّه قصد بذلك ما هو "ميتا بشري"، وليس ما هو خارق للطبيعة.

كتب ماسلو، في لائحته المؤلفة من 34 معنى للتسامي، بأنّ التسامي الأقصى كان «التسامي عن الثنائيات؛ أي التعالي عن الثنائية نحو الكلية المتفوقة» (فارذر 263). ويعتقد بأن تجاوز مفهوم ضرورة وجود تقاطبات وحالات تحتم الاختيار بين أمرين كان أعظم شكل من أشكال التسامي التي يمكن تحقيقها.

هذا وارتأى ماسلو بأنّ «تكريس جزء من حياة الإنسان للدين يميل إلى علمنة الجزء الآخر منها» (الأديان 31). فبالنسبة إلى شخص لا يعبرِّ عن إيمانه بالله، كان ذلك ينطبق حتماً على ماسلو أو على أي شخص آخر يمكنه تجزئة الدين. لكن مما لا شك فيه أن ذلك لا يصح بالنسبة إلى كثيرين ممن يؤمنون بدين يشمل الله ويؤثر على كل ما يعتقدونه، ويرونه، ويفعلونه في الحياة.

سبيرو: كتب ملفرود إ. سبيرو، عالِم الأنثروبولوجيا المعاصر، في مقالته المعنونة: «الدين: مشاكل التعريف والشرح»، بأنه يمكن فهم الدين على أنه «مؤسسة تتكوّن من تفاعل نمطي من الناحية الثقافية مع كائنات خارقة مفترضة من الناحية الثقافية» (كيسلر 41). وبما أنه خبير في التحليل النفسي، كان لديه شعور قويّ بأنّ طبيعة الإنسان الفطرية، بما في ذلك تلك التابعة للبنى الواقية للأسرة، لعبت دوراً عظيماً في جميع وظائف الإنسان، ومن ضمنها التطور الديني. وبالتالي، ارتكازه على الجانب الثقافي للدين يجعله يختلف مع وجهة نظر ماسلو البشرية ورأي تيليش الربّاني. استنتج سبيرو بأنّ القيم، والمعتقدات، والتاريخ، والتقاليد التي تملكها كافة الثقافات حول الدين ساعدت هذه الأخيرة على تطوير مجموعة من المعتقدات الأسطورية والممارسات الدينية.

سمات التعريف

بعد طرح النظريات التي جاء بها كلّ من تيليش، وماسلو، وسبيرو، أصبح من الواضح اتّساع تنوع المعتقدات حول ماهية الدين. وبالتالي، صار من المناسب مناقشة خصائص التعريف السليم. قد يتمتّع التعريف المناسب للدين بعدد من السمات التي، إن جُمعت، تجعله أكثر وضوحاً. ومن هنا يجب أن يكون تعريف الدين مفيداً من الناحية التحليلية، ومحدّداً، وخالياً من التحيّز غير المستحقّ على قدر المستطاع (كيسلر 33). كذلك يجب أن يكون ذي مغزى وأن يعالج مسألة وجود الله.

فائدة تعريف الدين

لدى مختلف الناس، من العلمانيين إلى العلماء، استخدامات مختلفة لتعريف الدين. فالمؤرخون يستخدمونه لغرض معيّن، وقد يستخدم علماء الاجتماع وعلماء النفس تعريف الدين لغرض آخر. وصف كيسلر نوعين من الأساليب: الأسلوب الأحادي البعد، والأسلوب متعدد الأبعاد، اللذين يساعدان على تحديد فائدة تعريف الدين.

الأسلوب الأحادي البعد

يدرس هذا الأسلوب أحد جوانب مسألة ما. فقد يجد المراسل الصحفي الذي يقوم بدراسة بسيطة حول الإيمان بالله، بأن أسلوباً كهذا يعود عليه بالمنفعة المباشرة. لنناقش المسألة المنفردة والبسيطة التالية: «هل تؤمن بالله»؟ قد تكون الإجابات الثلاث المتوقعة عن هذه الإستبانة «نعم»، و«لا»، و «غير متأكّد». يمكن وضع الإجابات بسهولة على رسم بياني دائري أو رسم بياني خطّي. إلاّ أن المشكلة في هذا المثال المحدّد ذي الأسلوب الأحادي الجانب، هي أنه يهمل الكثير من المعلومات التي قد تكون ذات أهمية كبيرة وتساعد على تحديد كيفية تأثير الإيمان بالله على ممارسة الشعائر الدينية.

الأسلوب المتعدد الأبعاد

يساهم هذا الأسلوب الذي يضمّ عدّة عوامل مختلفة إلى حد كبير في إدراك ماهية أن يكون المرء متديّناً. فعلى سبيل المثال، يمكن إضافة الأسئلة التالية على إستبانة «هل تؤمن بالله؟»: «كم مرّة تشارك في الطقوس الدينية؟» «كم مرة تصلي؟» «هل تشارك في النشاطات التي تقيمها مؤسستك الدينية غير الطقوس الدينية؟» «هل كان لأهلك تأثير عليك في اختيار الدين الذي تعتنقه؟» يمكن

ههنا التأكّد من العلاقات والارتباطات من خلال اللجوء إلى الأساليب المتعددة الأبعاد (مثلاً: ما هي نسبة الأشخاص المؤمنين الذين يمتنعون عن المشاركة في الطقوس الدينية؟)

الدقّة

تعتبر الدقة ثاني العناصر الثلاثة التي وضعها كيسلر للوصول إلى تعريف سليم، حيث إن تعريف الدين يجب أن يكون دقيقاً وواضحاً قدر الإمكان. يجب أن يكون لكل تعريف حدود، أو قيود لصقل نطاقه الذي سيؤدي عند انحصاره إلى إغفال معلومات مهمة، والذي سيتضمن عند اتّساعه الكثير من المعلومات السطحية. تعتبر بعض العبارات غير واضحة ما لم يتمّ تعريف عناصرها. يشير كيسلر إلى أنّ «بعض العبارات (مثل: هاجس أساسي) تعتبر غامضة جداً بحيث يمكن أن تندرج عملياً أي معلومات مناسبة ضمن حدودها» (35). قد يكون «الهاجس الأساسي» للمستثمر المصرفي جمع الثروات والمحافظة عليها. أما «الهاجس الأساسي» للعدّاء العالمي فقد يكون توقيت التهيئة المثالية من أجل الحضور إلى السباقات المحدّدة بأفضل حالة بدنية. لكن من الواضح بأنّ الإيمان بالله ليس بالضرورة أن يشكّل جزءاً من الهاجس الأساسي للمصرفي أو الرياضي.

الجوهرية

إن الغرض من التعريفات هو محاولة ذكر جوهر أمر ما. فجوهر النافذة الزجاجية، هو مجموعة الخصائص التي تمتلكها والتي تميّزها عن الكوب الزجاجي. في هذا الإطار، يبرز نوعان من التعريفات الجوهرية: التعريفات الموضوعية والتعريفات الوظيفية. يسعى التعريف الموضوعي للدين إلى توضيح ماهية الدين، في حين أنّ التعريف الجوهري يحاول ذكر ما يقوم به الدين (أي دوره في الثقافة).

التعريفات التكتّلية

يمكن اعتبار جمع الصفات أو الخصائص بأنها تعريفات تكتليّة، وقد لا يستلزم ذلك صفات ضرورية، إلاّ أن جمع اثنين أو أكثر منها يعزّز الفهم بالإجمال. قام الفيلسوف الديني المعاصر ويليام ب. أليستون، بوضع قائمة من تسع خصائص تساعد، بمجملها أو من خلال تجميعات جزئية، على تفسير ماهية الدين (كيسلر 36):

1. الاعتقاد بوجود كائنات خارقة (الآلهة)

2. التمييز بين ما هو مقدّس وما هو مدنّس
3. الطقوس المرتكزة على المقدّسات
4. قانون أخلاقي يعتقد أنه يحظى بمصادقة الآلهة
5. مشاعر دينية مميزة
6. الصلاة وغيرها من أشكال التواصل مع الآلهة
7. رؤية عالمية أو صورة عامة حول العالم ككلّ وموقع الفرد فيه
8. تنظيم إجمالي إلى حدّ ما لحياة الفرد على أساس الرؤية العالمية
9. مجموعة اجتماعية ملزمة معاً بكل ما ذكر أعلاه

لعله كان بالإمكان إضافة خصائص أخرى، لكن قائمة أليستون تكوّن فكرة حول كيفية معالجة أفكار متعددة بشكل جماعي لتقديم تعريف أكثر شمولية للدين.

التعريف غير المتحيز

يعتبر عدم التحيّز ثالث العناصر التي وضعها كيسلر لتكوين تعريف سليم. قد تؤثر أنواع مختلفة للتحيز على الإدراك، وبالتالي على التعريفات. ناقش كيسلر خمسة أنواع مختلفة للتحيّز قد تؤثر على كيفية تعريف المرء للدين (37-40).

التحيّز الغربي: يعتبر التحيز الغربي أحد هذه الأنواع. بعبارة أخرى، إن الطريقة التي ننظر فيها نحن (الغرب) إلى التاريخ تؤثر على كيفية صياغة العبارات. فعبارة «الدين» religion مشتقّة من اللغة اللاتينية religio، واستخدمها المسيحيون اللاتينيون السابقون لوصف عبادتهم وتركيزهم على التبجيل. ثم استُخدمت هذه العبارة في وقت لاحق لوصف التقاليد الدينية المختلفة حول العالم. أما اليوم، فنحن نستخدمها للتعبير عن هذه التقاليد الدينية الأخرى، ولكن قد يجد ممارسون آخرون للدين عبارات مشتقة من مصادر مختلفة تكون أكثر ملاءمة لوصف ممارساتهم وتجاربهم.

التحيّز التقويمي: قد يُستخدم هذا الشكل من أشكال التحيّز عند نشوء الأحكام التقويمية. فالشخص المتديّن يصف الدين من حيث الإيمان بتغلّب الاعتقاد على عدم الاعتقاد. في السياق عينه، ينظر الملحد إلى العالم بماديّة، ويظهر تحيّزاً تقويمياً عند مناقشة مسألة الألوهية من وجهة نظر غير المؤمن.

التحيز النظري: يتّخذ هذا النوع من التحيّز شكله من خلال علاقة النظريات بالتعريفات. إذ يوجد خلف كل تعريف للدين نظرية حول ماهيته. وقد تتضمن كل نظرية وصفاً لمختلف الممارسات الدينية المرتبطة بها؛ فعلى سبيل المثال، قد تختلف النظرية اللاهوتية حول الدين عن تلك القائمة على أساس أنثروبولوجي أو نفسي.

التحيز القائم على الجنس: قد نجد هذا النوع من التحيّز في تعريف الدين الذي طالما هيمن عليه الذكور وكان بقيادتهم. لذلك، يمكن أن تظهر أوصاف الدين تحيّزاً ذكوريّاً، وغالباً ما تكون كذلك.

الدين مقابل الروحانية: غالبا ما تُستخدم عبارتا «الدين» و«الروحانية» بشكل متبادل، إلاّ أن لكلٍّ منها دلالة مختلفة. تكشف النسخة الكاملة من قاموس اللغة الإنجليزية Random House Dictionary of the English Language استخدامات تسعة لـ«الدين» وأربعة لـ«الروحانية» (1628، 1840). وجاء التعريف الأول لكل منهما على الشكل الآتي:

الدين: مجموعة من المعتقدات حول سبب نشوء الكون، وطبيعته، وغرضه، لا سيّما عند اعتباره تقليداً لقوّة أو قوى جبارة فوقبشرية (Super human)، تتمحور عادةً حول تطبيقات لعبادات وطقوس، وغالباً ما تتضمن قانوناً أخلاقياً يحكم السلوك البشري.

الروحانية: كل ما يتعلق بطبيعة الروح أو وجودها؛ روحاني؛ غير مادي. يمكن للشخص أن يكون موجّهاً روحانيّاً دون أن ينتمي بالضرورة إلى كنيسة ما أو يكون من روّادها. يقصد بالتديّن ممارسة تعبير أو فعل ظاهري بطريقة ما، أو أحد المركبات الثقافية. في المقابل، تفترض الروحانية إدراكاً صامتاً وباطنيّاً للغيب. قد يكون بعض الأشخاص روحانيين ومتدينين في آن، في حين قد يكون آخرون روحانيين لكن غير متدينين.

بما أن النقاش يطول في «الروحانية»، يكفي القول أن "الروحانية" ليست مرادفاً لـ «الدين».

المعنى: يتمثل المظهر الرئيس الرابع لتعريف سليم للدين في أن لهذه الكلمة معنى. فمعنى الكلمة هو العلاقة بين الكلمة نفسها وفكرة تلك الكلمة (ناغل 42). تحوم الأفكار والمفاهيم على ما يبدو حول الكلمة، والمفاهيم والكلمات ذات الصلة المستخدمة في اللغة تساعدنا على استنباط المعنى من تلك الكلمة. إذا ما تمكنا من رصد شيء ما يخص الدين وتوصلنا إلى فهم أفضل له، فمثل هذه المقاربة الرصدية تستحق التقويم. وإذا ما تمكنا من اختبار أمر ذي مغزى على

الصعيد الشخصي من خلال الدين أو الممارسات الدينية، عندها نستطيع تقويم مثل هذه المقاربة الاختبارية. فعبر الرصد، والاختبار، والتعبير عن مفاهيم دينية باللغة، نستطيع تقديم معنى فعّال.

مسألة الألوهية

تقع مسألة وجود الله في صميم أي نقاش حول تعريف الدين، وقد توسع استخدام مصطلح «الدين» ليشمل معناه أساليب العيش المركّزة (مثل: الرياضة هي دينه).ذلك لأنّ كون لفظ «الدين» يمكن استعماله في اللغة العامية بدون إرجاعه إلى اللّه، لا يعني أنّه ينبغي استعماله بدون الإشارة إلى اللّه حين مناقشة الموضوع. بالرغم من أن كلمة «دين» قد تستخدم حرفياً في سياق علماني، لا بد من أن تتضمن مفهوم اللّه عند دراسة الموضوع. فمن الاستهتار استبعاد مسألة الألوهية في أي نقاش ديني، كما هي الحال عند استبعاد مسألة أسعار صرف العملات عند الحديث عن نجاح مستثمر مصرفي، أو مسألة الجهاز القلبي الوعائي عند الحديث عن شروط تأهل متسابق في ماراتون إلى عدّاء من الدرجة الأولى.

خلاصة

تضم الكثير من المجموعات الأصولية أعداداً كبيرة من الأعضاء ذلك لأنها تطرح الدين كنوع من أنواع علم نفس العيش الإلهي (هاغان 15). ففي عالم يتسّم بالتعقيد، الإنسان بحاجة إلى أجوبة بسيطة، وهذه الأجوبة البسيطة المستندة إلى الدين توفرها المؤسسات الدينية الأصولية. لكن ليس من السهل اعتماد مقاربة تحليلية لدراسة الدين، لأن الأمر يتطلّب عناية كبيرة. من الصعب التوصل إلى تعريف دقيق يجمع عليه الناس كافة، إذ يبدو أن «البحث عن تعريف شامل موحّد للدين يمكن الاستفادة منه في جميع الاختصاصات الأكاديمية خاطئ» (كيسلر 34). يستخدم الناس الدين بكل بساطة للإشارة إلى أمور مختلفة، بمعانٍ متنوعة. الاختصاصي النفسي الذي يُهدئ من روع المريض قبل دخوله غرفة العمليات في المستشفى؛ المبعوث الذي يساعد على إعادة بناء قرية قطّعت الحرب أوصالها؛ عالم الدين الذي يدرس آثار الصلاة؛ عالم الأنثروبولوجيا الذي يسعى إلى فهم كيف يمكن لقبيلة بدائية تعيش في الأدغال أن ترى الغيب، كل هؤلاء الأفراد يرغبون في فهم العقيدة الدينية، وكل منهم له طريقته الفريدة في رؤية موضوع الدين.

يتمثل أحد الأسباب المهمة لفهم ماهية الدين في مساعدة الأشخاص على تعلّم التسامح تجاه الآخرين بالرغم من عقائدهم المختلفة. ثمّة توتّرات كثيرة قائمة بين معتنقي مختلف الديانات. قال

البابا بندكتوس السادس عشر في خطاب علني ألقاه في الآونة الأخيرة أن «ما نشهده هو غالباً التلاعب العقائدي بالدين، أحياناً لغايات سياسية. وهذا بالضبط ما يولّد التوتر والانقسام، وفي بعض الأحيان، العنف في المجتمع»، وذلك حسبما أفادت صحيفة لوس أنجلس تايمز. لذلك، من أجل تخطي الصعوبات بين مختلف البشر من حيث اختلافاتهم الدينية، يجب الإقرار بأنه «نظراً إلى أنه ما من كلمة أو وصف يعبّر عن الله، فكل هذه الأساليب المتناقضة تشير على الأقل إلى الواقع نفسه، أو أن جميع الديانات عبارة عن لغات مختلفة يتحدث عبرها البشر عن الله، أو أن جميعها دروب مختلفة تؤدي إلى الهدف نفسه» (باوكر 372). لو أن جميع البشر يعتمدون مقاربة أكثر انفتاحاً لمناقشة الدين، فلن يتعلّموا التسامح ويتقبلوا آراء الآخرين فحسب، إنما سيعطون معنى وقيمة أفضل لمعتقداتهم. فاكتشاف التنوع ليس جسراً ممدوداً بين مختلف الآراء فحسب، إنما يساعد أيضاً في الفهم الفردي.

المراجع المذكورة

- ويليام م. هاغان، "What is Religion?" Humanities 547 Images of Humanity: World Religious Perspectives. دليل، منشورات جامعة كاليفورنيا، 1997.

- غاري إ. كيسلر، Studying Religion: An Introduction Through Cases، بوسطن: ماجروهيل، 2003.

- صحيفة لوي أنجلوس تايمز، Extremists exploiting religion, pope says.، 10 مايو 2009، Austin American-Statesman، 14 مايو 2009.

- أبراهام ماسلو، Religions, Values, and Peak Experiences، نيويورك: فايكينغ، 1964.

- The Farther Reaches of Human Nature، نيويورك: بنغوين، 1971.

-توماس ناغل. What Does It All Mean?. نيويورك: منشورات جامعة أوكسفورد، 1987.

- دايفيد نوس، A History of the World's Religions، الطبعة الحادية عشرة، أبر سادل ريفر نيو جرسي: Prentice Hall، 2003.

- The Random House Dictionary of the English Language، ستيوارت برغ فلكسنر. الطبعة الثانية، نينيورك: راندوم هاوس، 1987.

- بول تيليش، Christianity and The Encounter with World Religions، نيويورك، منشورات جامعة كولومبيا، 1963.

فلسفة الدين

منشأ المصطلح، ومعناه، ومجال استعماله

خضر إبراهيم[*]

ذهب كثيرون إلى تقريب مصطلح فلسفة الدين من مصطلح علم الكلام، كونه يعمل على قضايا مشتركة مع ذلك العلم. كذلك ذهب الفكر المسيحي إلى موازاته بعلم اللاهوت للأسباب نفسها. ولا يزال النقاش في هذا الحقل محتدماً من دون التوصل إلى رؤية معرفية واضحة المعالم لمصطلح فلسفة الدين. ومع هذا فإن معظم التعريفات التي نُقِلَت عن العاملين في هذا الحقل، ترتبط ببعضها البعض ضمن سياق واحد ومتشابه.

في البحث التالي تعريف بـ«فلسفة الدين» كمصطلح ومفهوم، وعرضٌ إلى أهم الأطروحات التي قدَّمها باحثون ومفكرون ـ غربيون ومسلمون ـ في هذا المجال، والمناهج التي اعتُمِدت حيال هذا المفهوم في حقل الدراسات الدينية والسوسيولوجية والفلسفية.

المحرر

تعني فلسفة الدين في أحد أبعادها التعريفية، البحث الحر والمفتوح في مناشئ ومقوِّمات، وطبيعة النظرة إلى الدين، وكذلك التي يحملها الدين إلى العالم. من موقع معرفي، فإن هذا المعنى هو أقرب إلى التوصيف الحيادي والموضوعي، منه إلى الإنحياز ذي الطبيعة الايديولوجية.

إن ما سبق هو ـ كما قلنا ـ أحد التعريفات المتداولة حول مفهوم فلسفة الدين. لكن مفهوماً كهذا يبدو حديث العهد في قاموس الفلسفة، مع ان موضوعاته قديمة قِدَم الفلسفة. وعليه، فإن مفهوم فلسفة الدين يفترض التمييز بين الفلسفة والدين. إلاّ أنَّ معنى هاتين الكلمتين (الفلسفة ـ

*- كاتب وباحث - لبنان

الدين) وتركيبهما الإضافي هو محل نزاع ونقاش طويلين، ولذا سنركز ها هنا على أربعة تعريفات أولية تتمتع كلها بخصوصيات بارزة، بحيث تُرجع باقي التعريفات إليها بطريقة أو بأخرى:

أولاً ـ فلسفة الدين عبارة عن استعمال الطرق الفلسفية (Philosophical methods) للإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمواضيع الأساسية في الفكر الديني. وليس المراد من الفلسفة في فلسفة الدين، التعريف الاصطلاحي، بل الفلسفة الموجودة في الجامعات الغربية، أي سلسلة المباحث التاريخية والميتودولوجية. في الواقع، فإن طريقة الفلسفة الأساسية، هي خليط من الدراسات التاريخية والتحليلات المنطقية (Logical Analysis) والمفهومية (Conceptual) وعلم اللغة (Philology).

ثانياً ـ فلسفة الدين، هي التفكّر الفلسفي حول الدين. فتكون بهذا البيان جزءاً من الفلسفات المضافة وفرعاً من علم المعرفة (Epistemology) بالمعنى الأعم، ذلك لأنها تتطرَّق ـ بالانطلاق من موضوعها، أي استقلالية الدين ومن الخارج ـ إلى البحث والتحقيق في الأمور والموضوعات الدينية.

ثالثاً ـ إنَّ فلسفة الدين هي علم ثانوي، لأنها ليست جزءاً من المواضيع الدينية، بل هي كفلسفة الحقوق بالنسبة للدراسات الحقوقية والمفاهيم والأدلة القضائية.

رابعاً ـ إن ميدان فلسفة الدين هو الدراسات الدينية الفلسفية. أي التفكير الفلسفي حول الدين، لا الدفاع الفلسفي عن المعتقدات الدينية. وفي هذا الصدد يمكن القول إنَّ الالتباس الحاصل بين فلسفة الدين ضمن مهمتها الحيادية، وبين علم الكلام أو علم اللاهوت ضمن مهمتهما الدفاعية والتبريرية عن المعتقدات، إنما هو التباسٌ ناجم من تداخل وتشابك الأدوار، وطريقة الاستخدام. وثمة من رأى أن فلسفة الدين تهدف لايجاد تبرير وتبيين عقلي لأديانهم، بينما اعتقد البعض أن في ذلك سعياً لتبرير وتوجيه إلحادهم، وكان عند قوم آخرين مجرد سعي لدراسة وبحث ساحة أخرى من ساحات التجربة الانسانية. في موازاة هؤلاء انصرف بعضهم إلى القول، إن فيلسوف الدين لا يلزم أن يكون فرداً عقائدياً، بل يمكن أن يكون منكراً لله، أو مؤمناً، أو لا أدرياً. وعلى أي حال فإنَّ فيلسوف الدين ليس بالضرورة أن يكون ملتزماً بدين معين حتى يمارس مهمته الفلسفية. ذلك أنَّ كلمة الدين في فلسفة الدين، هي كلمة مطلقة وغير مقيّدة بأحد الأديان دون سواها، أي أنَّها غير مقيّدة لا بالإسلام ولا بالمسيحية ولا باليهودية، ولا بسوى ذلك من الأديان غير الوحيانيَّة.

بين فلسفة الدين وفيلسوف الدين

ثمة تعريفات لفلسفة الدين وفيلسوفها سبق لها أن جُعلت كمنطلقات للبحث الفلسفي. وهي مع ذلك تبقى مفتوحة على الاجتهاد والتأويل.

ومن المنطقي القول أنه حين نفهم طبيعة ومقاصد فلسفة الدين، فإننا سوف نتوصل إلى معرفة من هو فيلسوف الدين.

بالنسبة إلى فلسفة الدين فهي تمُارس كفعل معرفيّ، ضمن أحوال شتى أهمها:

حين يُدرس الدين وفقاً للمقولات الفلسفية، أنطولوجياً ومعرفياً وتاريخياً.

حين يُدرس الدين كموضوع يتناوله الفلاسفة كلٌّ على طريقته.

حين يُدرس الدين فلسفياً على أرض المقولات الدينية.

أما فيلسوف الدين فهو الذي يسلك ـ انطلاقاً من كونه فيلسوفاً ـ طرائق متعددة للدرس والبحث والتأويل. أما صفاته وأعماله فيمكن إدراجها ضمن التعاريف التالية:

أـ كل فيلسوف يتكلم عن الدين كموضوع، أو كل من يستند إلى مقدمات فلسفية من خارج الدين للبحث في القضايا الدينية.

ب ـ كل فيلسوف يعمل بمقدمات فلسفية من خارج الدين ويصل إلى الدين من دون أن يقصد بالضرورة إثبات الدين.

كل فيلسوف يشتغل بالسؤال الفلسفي للبحث في الدين بوصفه ظاهرة بشرية.

كل فيلسوف يتعامل مع الدين بقصد إجراء بحوث مقارنة مع أديان أخرى.

هـ ـ لا تتوقف إشارات الاستفهام عند هذا الحد، لذا فإننا لا نلبث حتى ندخل في إشكاليات استفهامية أخرى حول ما إذا جاز لفيلسوف الدين أن يكون متكلماً, أو فقيهاً أو عارفاً؟

وـ هناك من يذهب إلى أن بالإمكان أن تتعدد صفات فيلسوف الدين؛ غير أن التراث الفلسفي الغربي حرص على أن يعمل وفق المنهج "الخارج ديني" ليدخل إلى دائرة الدين، ثم ليغادرها من دون أن تمسه مشاعر الداخلين فيه وأحكام المعرفة الإيمانية به لديهم.

فلسفة الدين كفلسفة مضافة

تدخل فلسفة الدين ضمن ما يُعرف علمياً بـ «الفلسفة المضافة» مثل: فلسفة العلم ـ فلسفة الجمال ـ فلسفة اللغة ـ الفلسفة السياسية ـ فلسفة الأخلاق الخ... وهذه كلُّها تكون في مقابل الفلسفة الأولى، وهذا هو سبب احتوائها لأحد الأحكام الكلية الفلسفية. أي ترصّد ماهيات الحقائق والبحث العقلاني عنها.

يمكن تعريف الفلسفة المضافة ـ كما يوضح الدارسون ـ على شكلين:

الأول: الشكل التاريخي والتحققي، وذلك من خلال الالتفات إلى المصاديق القائمة ـ وفهم أصحاب هذا الحقل، كلٌّ من خلال سيرته الذاتية وتجاربه التاريخية.

الثاني: بالشكل المنطقي والمطلوب، وكما ينبغي لها أن تكون. وبسبب التطورات الحاصلة في الواقعية التاريخية للعلوم، وبسبب التفاوت بل التهافت الموجود بين أصحاب النظر والتأثير في الحقول المعرفية المتنوعة، وكذلك بسبب وجود الخلط في بيان طبيعة وصفات وذات وأبعاد الفلسفات المضافة ومن يدعي الاختصاص في هذا الحقل، حيث يبدو من الصعب تقديم صيغة واحدة مقبولة لدى الجميع في تعريف الفلسفة المضافة.

لكن يمكن القول بوضوح أن موضوع الفلسفات المضافة هو «الحقول والمنظومات المعرفية أو غير المعرفية» الخاصة، أما موضوع الفلسفة المطلقة فهو الوجود المطلق. وبذلك تحتفظ الفلسفة العليا بصفتها «رئيسة العلوم» بالقياس إلى الفلسفات المضافة أيضا. رغم أن مصبَّ البحث في كلا النوعين من الفلسفة (المطلقة والمضافة) هو الأحكام الكليّة والعامة، إلاّ أنَّ الأحكام العامة تمثل موضوعاً لذلك النوع الخاص، كما أن كِلا نَوْعَي الفلسفة مدينٌ في فلسفيته إلى الإتجاه والأسلوب والمنهج العقلاني، وإن هذه الصفة مشتركة بين أنواع الفلسفة[1].

أما الفلسفات المضافة فإنها تختلف عن «العلوم المضافة»، من قبيل: علم الاجتماع المعرفي، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع السياسي. ففي «العلوم المضافة» بمقتضى عِلْمِيَّتها تتم دراسة المضاف إليه بشكل تجريبي وجزئي. بمعنى أنَّها ناظرة إلى اكتشاف وتوظيف العلاقات القائمة بين الظواهر. كل ذلك رغم أنَّ بعض المسائل قد تبحث في الفلسفة المضافة إلى موضوع، وفي علم ذلك الموضوع أيضاً، كما هو الحال بالنسبة إلى مسائل من قبيل: ماهية الحقوق، والنسبة

[1]- علي أكبر رشاد، الفلسفة المضافة، الهوية والمفهوم والارتباط، ترجمة: حسن علي مطر، فصلية «نصوص معاصرة» العدد 38 -39 ربيع وصيف 2015.

القائمة بين الحقوق والأخلاق، وأقسام الحقوق، ومناشئ ومصادر الحقوق، وسوى ذلك، حيث تبحث في «فلسفة الحقوق»، وفي «علم الحقوق» أيضاً. وهذا الأمر يحصل أحياناً بسبب الخلط بين مسائل العلوم، ولذلك يجب تجنبه، وأحياناً يتم إدراج وبحث مسألة ـ بلحاظ الاختلاف في الحيثية والأسلوب والإتجاه والغاية أو جهة أخرى ـ في حقلين، وهذا بطبيعة الحال لا مانع منه، بل لا يمكن اجتنابه.

إن الفلسفات المضافة ليست حصيلة بسط رؤوس العلوم الثمانية؛ لأن النسبة المنطقية القائمة بين مسائل الفلسفات المضافة وبين رؤوس العلوم الثمانية هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ فإن مسائل من قبيل: دراسة الجذور التاريخية لعلم من العلوم، والكلام عن المؤسس والمدون لها، والشخصيات البارزة فيها، وتسميتها، وطرق تعليمها تندرج ضمن الرؤوس الثمانية، بيد أن هذا النوع من المسائل؛ حيث يكون له صبغة تاريخية، لا يمكن طرحه بوصفه جزءاً من المباحث الذاتية للفلسفات المضافة. ومن ناحية أخرى فإن مباحث من قبيل: طبيعة القضايا في العلم المضاف إليه، والمقدمات المعرفية والغير معرفية المؤثرة في المضاف إليه، وأسباب وأنواع تطورات العلم في الفلسفات المضافة، تخضع للفحص والدراسة، ولكنها لا تعد جزءاً من مباحث رؤوس العلوم الثمانية أبداً. والأهم من ذلك أن الرؤوس الثمانية تنحصر مهمتها في بيان المسائل العامة ومقدمات العلوم، في حين أنَّ المُضاف إلى الفلسفات المضافة ليس من العلوم دائماً، إن الفلسفات المضافة إلى الأمور (أو الموجودات المنظومية) تُؤلف مجموعة كبيرة من الفلسفات المضافة[1].

لكن الباحث في فلسفة الدين أوليفر ليمان (Oliver Leaman)[2] له رأي آخر يبينّ فيه ميّزات فلسفة الدين عن سائر الفلسفات المضافة. وها هو يقول: إنَّ أحد الأشياء المختلفة تماماً في ما يتعلق بفلسفة الدين هو أنَّ لديها ارتباطاً شديد الخصوصية بما هو شخصيٌّ. وقد اتخذ الكثير من المفكرين موقفاً خاصاً من الدين ربما بالإيجاب أو بالسلب. وربما هم يرون أنَّ فلسفة الدين تكتسب لديهم أهميَّة أكثر من مجرد الأهميَّة النظريَّة. ومع ذلك من الممكن أنْ يكون اهتمام المؤمن بالدين، بفلسفة الدين، أكثر من مجرد الاهتمام الأكاديمي. ربما ليعبر عن مبادئ، أو أساسيات دينية بطريقة عقلانية، أو حتى ليؤسس له ويبرهن على صحته. وبحسب «ليمان» أن الكثيرين من المؤمنين يرغبون في انتهاج هذا النحو من الاهتمام. حيث أنه سيكون من المُستغرب اذا هم انهمكوا في

[1]- علي أكبر رشاد ـ المصدر نفسه.

[2]- أوليفر ليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة: مصطفى محمود محمد، سلسلة عالم المعرفة (301) الكويت، آذار(مارس) 2004 – ص 65.

الفلسفة لاستخلاص منهج عقلاني لقضايا يمكن الجدل حولها في الوقت الذي لا يطبقون هذا المنهج العقلاني على العقيدة الخاصة بهم[1].

الفهم المشرقي الإسلامي للمفهوم

تناول الباحثون المسلمون مفهوم فلسفة الدين ضمن الإطار العام لبحوثهم في العلوم الدينية والفلسفية. وهكذا يبدأ هؤلاء بحثهم في فلسفة الدين من تعريف الدين نفسه. وقد جاء في التعريف أن المراد من الدين هو الصورة المُلهمة والمنزلة للمشيئة التكوينية (المتحققة) والإرادة التشريعية (المتوقعة) لخالق وربّ الكون والإنسان. وبعبارة أخرى: إن الدين عبارة عن «مجموعة من القضايا والتعاليم التي ألهمت وأبلغت من قبل مبدأ الوجود في الدنيا والآخرة». أما بحوثهم في فلسفة الدين فهو مبني على تحقيق الموارد التالية:

ـ ماهية الدين (ومباحث الدين الماهوية): ونبحث تحت هذا الفصل العناوين التالية:

أـ تعريف الدين كمصطلح وغاية.

ـ جواهر الدين وأهدافه، أو ألبابه وقشوره.

رقعة الدين (مساحة الشريعة).

ـ كمال الدين وشموليته وخلوده.

الإيمان.

القيادة.

أهداف الدين.

آليات الدين.

منشأ الدين حيث يجري البحث تحت هذا العنوان موضوعات من قبل: التصورات النفسية، واللغوية، والتاريخية، والاجتماعية وما إلى ذلك. ويتم البحث في خلال حقل ظهور الدين، والنزعة الدينية لدى الإنسان، ونظرية المشيئة الإلهية، والفطرة الإنسانية.

كما تتناول فلسفة الدين مجموعة من القضايا الأخرى مثل: التعددية الدينية (مسألة وحدة وتنوع

[1]ـ ليمان، المصدر نفسه، ص 65-66.

الأديان)، معرفة الدين: وفي هذا الفصل نبحث ونحقق في المسائل التالية: إمكان فهم الدين، المنهج في فهم الدين، لغة الدين(الوحي)، ولغة الدين (لغة الكلام عن الله)، مصادر ومستندات معرفة الدين، نسبة الدين وعلاقته بكل من الفلسفة والعرفان والأخلاق والعلم والثقافة والفن والتاريخ والحضارة وما إلى ذلك[1].

في هذا الجانب من اشتغالات فلسفة الدين يتم أولاً التحقيق والتعمق في «إثبات المعتقدات الدينية»، و«مفهومية القضايا الدينية»، والانتقال بعد ذلك إلى العناوين التالية:

أ ـ الله (المفهوم، وأدلة الإثبات والنفي). وتعتبر هذه المسألة من أهم مسائل فلسفة الدين، وأوسعها رقعة.

ب ـ الصفات.

ج ـ الشرور والنقص (مسألة العدل، وحكمة الله، والغاية من الحياة، والنظام الأحسن).

د ـ الخلق وطريقة ظهور الوجود (ومسألة المبدأ).

هـ ـ المجرد والمادي.

و ـ الوحي والنبوّة والتجربة الدينية.

ز ـ الإعجاز.

ح ـ مفهوم الحياة.

ط ـ الاختيار.

ي ـ الشعائر والآداب والمناسك الدينية.

ك ـ المصير والنظام الأخلاقي في العالم (ومسألة نهاية التاريخ).

ل ـ خلود النفس.

م ـ المعاد(السعادة والشقاء الأبدي).

فلسفة الدين في الفلسفة الإسلامية

في الأدبيات الإسلامية الحديثة تعني فلسفة الدين: العلم الشامل للفلسفة الإسلامية والتوجهات.

[1]- علي أكبر رشاد ـ المصدر نفسه.

وموضوع هذا العلم الشامل عبارة عن: الفلسفة الإسلامية والاتجاهات المشائية والاشراقية والصدرائية، وما توصلت إليه الشخصيات البارزة في الحكمة الإسلامية[1].

أما غاية وهدف هذا العلم فهو وصف وتحليل مدارس ومذاهب الفلسفة الإسلامية، وتقييم وكشف نقاط ضعفها وقوتها، وأن هذا الهدف يتم في إطار الالتفات إلى جدوائية ودور الفلسفة في حقل الإلهيات والعلوم والفلسفات المضافة والثقافة والفن، وتطبيق الفلسفة وتطويرها بما يتناسب والحجة المعاصرة للدنيا والآخرة، والحياة المادية والمعنوية، والفردية والاجتماعية. وفي نهاية المطاف يتم تقديم بِنيَة ومنظومة جديدة مقترحة للفلسفة الإسلامية. وبعبارة أخرى: إن الهدف النهائي لفلسفة الفلسفة الإسلامية عبارة عن اكتشاف وتقديم بنية منظمة للفلسفة الإسلامية، تتمتع بالخصائص التالية:

اتصافها بالفلسفة، وتمتع جميع مسائل الفلسفة الإسلامية بالمنهج العقلي.

ب ـ اتصافها بالإسلامية، بمعنى التناغم بين المسائل الفلسفية والتعاليم الإسلامية، أو في الحد الأدنى ـ عدم مخالفتها للإسلام بشكل صريح.

ج ـ الجدوائية والحداثة، بمعنى اضطلاع الفلسفة الإسلامية بدورها في الإلهيات والعلوم والفلسفات المضافة والثقافة والفن، وغيرها من احتياجات الإنسان المعاصر.

ولكي نفهم المسائل المذكورة آنفاً لا بد من بيان وشرح الألفاظ الرئيسة في الفلسفة الإسلامية، من قبيل: أسلوب ومنهج التحقيق، والاتجاه، والمعطيات، بشكل شامل.

يعني منهج التحقيق بالمعنى العام، عبارة عن جمع الملعومات بشأن نظرية ما، وتوصيفها، والحكم بشأنها، وفهمها.

يُطلق على القسم الأول من منهج التحقيق بالمعنى العام مصطلح فن التحقيق. ويتم تقسيمه إلى: الميداني؛ والمكتبي. ويتم تقسيم الميداني إلى: تحقيقي؛ وتقييمي؛ وإحصائي.

ويُطلق على القسم الثاني من منهج التحقيق بالمعنى العام، أي وسيلة التوصيف والحكم والفهم، مصطلح منهج التحقيق بالمعنى الخاص. ويتم تقسيمه بمختلف اللحاظات إلى أقسام متنوعة، حيث يتم تقسيم منهج التحقيق بالمعنى الخاص، في مقابل فن التحقيق، بلحاظ أول إلى: المنهج التوصيفي؛ والمنهج التعليلي؛ والمنهج التحليلي؛ والمنهج الاستدلالي؛ والمنهج النقدي.

[1]- عبد الحسين خسروبناه، فلسفة الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن الهاشمي، فصلية «نصوص معاصرة» السنة العاشرة، العددان الثامن والتاسع والثلاثون، ربيع وصيف 2015م ـ 1436هـ.

يعمل المنهج التوصيفي على تقرير النظرية أو الظاهرة.

ويعمل المنهج التعليلي على بيان أسباب وعلل ظهور النظرية.

ويعمل المنهج التحليلي على اكتشاف مقدمات ولوازم النظرية.

ويعمل المنهج الاستدلالي على إثبات المعتقد والمبتنى.

ويعمل المنهج النقدي على الحكم بشأن النظرية (الاكتشاف، والمطابقة مع الواقع وعدم المطابقة معه)[1].

هذا في حين أن المنهج الاستدلالي هو وسيلة تحويل المتُبنى إلى مُتَبنى صادق ومبرر ومستدل، وهو الذي يقبل التقسيم إلى: أدوات عقلية؛ وتجريبية؛ ونقلية (الأعم من التعبدية والتاريخية والحضورية).

وإن المنهج التعليلي عبارة عن بيان علل وعناصر ظهور نظرية ما، من قبيل: العناصر التحفيزية؛ والميكانيكية؛ والتنظيمية؛ والإلهية؛ والاجتماعية؛ وما إلى ذلك. كما يتم تقسيم منهج التحقيق بالمعنى الخاص بلحاظ آخر إلى:المنهج الهرمنيوطيقي؛ ومنهج علم الظواهر؛ والمنهج البنيوي؛ والمنهج الحواري[2].

الفهم الغربي لفلسفة الدين

في الأدبيات الكلاسيكية الأوروبية حول الدين سبق أن فُهم التفلسف الديني بمعناه الشائع أي الدفاع عن المعتقدات الدينية، وقد اعتبر مكمّلاً للاهوت «الطبيعي» (natural) الذي يتميز عن اللاهوت «الوحياني» (revealed)، وكانت غايته الاستدلال العقلي على وجود الإله، وهكذا يكون قد مهّد الطريق لدعاوى الوحي. انطلاقاً من هذا الفهم يذهب فيلسوف الدين الإنكليزي جون هيغ إلى تسمية الدفاع الفلسفي عن العقائد الدينية (apologetics) «علم الدفاع عن العقائد الدينية»، والاحتفاظ باسم «فلسفة الدين» لما تعنيه بالضبط؛ أي التفكير الفلسفي حول الدين، (تشبيهاً بفلسفة العلم، وفلسفة الفن...). فلسفة الدين إذاً، ليست جزءاً من التعاليم الدينية، ولا ينبغي أن تعالج من وجهة نظر دينية. فالملحد والمشكك والمؤمن جميعهم يستطيعون التفلسف حول الدين. وعليه، ليست فلسفة الدين فرعاً من فروع اللاهوت (نقصد «باللاهوت» الصياغة المنهجية للاعتقادات الدينية)، بل هي فرع من فروع الفلسفة؛ ولذا فهي تهتم بدرس المفاهيم

[1]- المصدر نفسه.
[2]-المصدر نفسه.

والمنظومات الاعتقادية الدينية، كما تدرس ظواهر التجربة الدينية، وأعمال العبادة والتأمل التي ترتكز عليها وتنشأ منها هذه المنظومات الاعتقادية. هكذا تكون فلسفة الدين نشاطاً من درجة ثانية، منفصلاً عن مسائل موضوعه، وهي لا تشكل جزءاً من المنظومة الدينية رغم ارتباطها بها، كارتباط فلسفة القانون بالظاهرة التشريعية والمفاهيم القضائية وطرق التفكير؛ وكارتباط فلسفة الفن بالظاهرة الفنية، وموضوعات الجمال على اختلافها[1].

يشير فيلسوف الدين جون هيغ إلى أن هناك عدداً من التعريفات المختلفة للدين: منها ما هو ظاهراتي يحاول عرض ما هو مشترك بين أشكال الأديان المعروفة، مثل: «الدين اعتراف بشري بوجود قوة فوق بشرية مسيطرة، هي الإله أو الآلهة الذين يستحقون الطاعة والعبادة» (Oxford Dictionary Concise)، ومنها ما هو تأويلي، وسيكولوجي مثل «الدين عبارة عن احساسات وأعمال وتجارب البشر في العزلة حين يشعرون بالارتباط بشيء يعتبرونه إلها» (وليام جيمس). وهناك تعارف سوسيولوجية للدين مثل: «الدين مجموعة اعتقادات، وممارسات، ومؤسسات اجتماعية طورها البشر في مجتمعات مختلفة» تالكوت بارسونز (Talcott parsons) ويعرفه آخرون ـ كالطبيعيين، بأنه «مجموعة وساوس وشكوك تعيق ممارسة الأعمال بُحرِّية»(Salamon Reinach) «سالمون ريناخ» أو بشكل أكثر تعاطفاً: «الدين هو القيم الأخلاقية التي تعالت واشتعلت بالمشاعر» ماثيو أرنولد (Mathew Arnold)، وهناك طبعاً تعرفات دينية للدين مثل: «الدين هو الاعتراف بأن كل الأشياء هي مظاهر لقوة لا نستطيع إدراكها» (Herbert spencer)، أو: «الدين استجابة الإنسانية للألوهة»[2].

لكن لا بد من التذكير إلى أن تعريفات كهذه تبقى محكومة بشروطها، ذلك لأنها تقرّر كيف تستعمل المصطلح وتفرضه على شكل تعريف. وربما كان ثمة وجهة نظر أكثر مرونة تنفي أن يكون لكلمة «دين» معناً واحداً صحيحاً، بل إن الظواهر المختلفة التي تندرج ضمنها تتعلق بها بالطريقة التي يشبهها الفيلسوف لويدفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) بالعائلة؛ مستخدماً مثلاً خاصاً على ذلك كلمة «لعبة» game، فأنت لا تستطيع أن تُعرّف اللعب بأنَّه ما يؤدي للتسلية (لأن بعض الألعاب تُلعب للكسب)، أو للتنافس (فبعضها يكون تمثيلياً) أو ما يتطلب مهارة (لأن بعضها يتعلق بالحظ)، فهي بالفعل لا يمكن أن تُنظر من جهة واحدة.

تعتمد هذه الأنواع المتداخلة من الألعاب، في خصائصها على أنواع أخرى تتداخل بدورها وبطريقة أخرى مع أنواع أخرى، والتشكيلة التي تتفرع عنها تترابط ضمن شبكة معقدة من التشابهات والاختلافات كتلك التي تظهر في العائلة، ويمكن تطبيق فكرة فتغنشتاين على كلمة

[1]- جون هيغ، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار العارف الحكمية، بيروت، 2010، ص 3.
[2]- هيغ، مصدر سابق الذكر، ص 6.

«دين»، إذ ربما لا توجد خصائص موحدة لشيء يسمى: «الدين»، بل «عائلة من المتشابهات»[1]. ففي كثير من الأديان توجد عبادة الإله أو الآلهة، ولكن في النيرفانا والبوذية مثلاً لا يوجد مثل هذا الأمر. وغالباً ما يدعو الدين إلى اللحمة الاجتماعية، وأحياناً يتصف بأنَّه: «ما يفعله الإنسان في عزلته» (A.N.Whihead). وأحياناً يُعبر الدين عن انسجامٍ داخليٍّ للفرد، فيما يبدو بعض دعاة الأديان العظام لمعاصريهم مختلي التوازن وحتى مجانين. وهذا النوع من التشابه العائلي، حاضر في الفروق الموجودة بين الأديان الكبرى من جهة، وفي الاعتقادات غير الدينية من جهة أخرى، كالماركسية التي لها مثالها الأخروي وهو المجتمع اللاطبقي، ومبدؤها في الحتمية التاريخية، وكتبها، وأنبياؤها، وقديسوها وشهداؤها. وهي في بعض مظاهرها تبدو كشريك ضمن عائلة الأديان، رغم نقضها لبعض، المقومات المركزية للدين وربما لأكثرها. فمسألة اعتبار حركة ما دينية لا تعنى ان يكون لها كل مقومات الدين، بل إنّها مسألة موقع في شبكة واسعة الأرجاء من التشابهات والاختلافات.

إنّ في هذه المجموعة المتشعبة من التشابهات العائلية Family resemblances ميزة منتشرة انتشاراً واسعاً لكنَّها ليست شاملة، تتعلق بما يسمى «خلاصاً» أو «حرية». وباكمالها للبنية الخلاصية تَعرض عائلة المتشابهات طرقها الخاصة إلى المطلق ـ من خلال الإيمان والاستجابة للنعمة المقدسة، أو من خلال وهب النفس كليّاً للإله، أو من خلال انضباط ونضوج روحيٍّ يؤدي إلى الحرية والتنوير. وفي كل حالة يتشكل الخلاص أو الحرية من نوعية وجود جديدة وفضلى، تنشأ نتيجة للتحول من مركزية الذات إلى مركزية الواقع[2].

التعددية في فلسفة الدين

في ما يعني ظاهرة التعددية يجمع فلاسفة الدين الغربيون على وجود تمييز بين الحق والمطلق والمقدس بذاته. وبين الحق كما يتصوره ويختبره البشر. والفرضية المنتشرة في ثقافات الأديان الكبرى وخصوصاً في تياراتها الأكثر روحانية، أن الحقيقة المطلقة لا متناهية، وهي بذلك تفوق الفهم والفكر واللغة البشرية، وبالتالي فإنَّ مواضيع العبادة والتأمل القابلة للوصف والاختبار ليست هي المطلق في حقيقته اللامحدودة، إنمّا هي المطلق في علاقته بالمدرك المحدود.

لقد وفّر ايمانويل كانط (دون أن يقصد ذلك) إطاراً فلسفياً يمكن أن تتطور ضمنه فرضيات كتلك التي ذُكرت، حيث ميَّز بين العالم كما هو في ذاته، والعالم كما يتبدّى للوعي الإنساني، الذي يسميه

[1]-Philosophical Investigations, 2nd ed. Trans. G.e.m.Amscombe. Oxford: Basic Blackwell and Mott L.T.D 1958, PP. 66.

[2]- جون هيغ – فلسفة الدين – مصدر سابق الذكر – ص 177.

عالم الظواهر. ويمكن تفسير كتاباته بطرق مختلفة، لكن حسب إحدى التفسيرات، فإنَّ عالم الظواهر هو العالم في ذاته كما يختبره البشر. إذ إن الخيوط الحسِّية التي لا تحصى جمعت في الوعي الإنساني ـ وفق ما يعتقده كانط ـ بواسطة منظومة من المفاهيم أو المقولات العقلية (مثل «الشيء» «السبب»، التي من خلالها نعي محيطنا. وهكذا فإن محيطنا كما نفهمه ما هو إلا نتاج الصلة بين العالم نفسه وبين نشاط الفاهم المختار المفسر والموحد. اهتم كانط، بالدرجة الأولى، بالمساهمة السيكولوجية في وعينا للعالم، لكن يمكن رؤية فوائد المبدإ الأساس أيضاً على المستوى الفيزيولوجي، فجهازُنا الحسيُّ لا يقدر على الاستجابة إلا لأجزاء صغيرة جداً من المجال الكامل للموجات الصوتية الكهرومغناطيسية ـ الراديو، والضوء، والأشعة تحت الحمراء، والأشعة فوق البنفسجية، وأشعة X وأشعة غمّا ـ التي تصطدم بنا على الدوام وبالتالي، فإنَّ العالم كما نختبره يمثل عيّنة جزئية ـ عيّنة بشرية بامتياز ـ من غِنى وتعقيدات العالم الهائلة كما هوفي ذاته. ونحن نختبر هذا على بعض مستويات الكون والإنسان. فما نختبره ونستعمله كلوحة ثابتة قد يكون بالنسبة للمراقبة المجهرية عالماً من الإلكترونات والنيوترونات والكوركات التي تدور كالدوامة في حركة سريعة متواصلة تستنفذ طاقاته. نحن نفهم العالم كما يبدولنا بالتحديد بوصفنا كائنات لها أجهزتها الخاصة الفيزيائية والسيكولوجية. وبالفعل إن الطريقة التي يظهر فيها العالم لنا هي كما هو العالم بالنسبة لنا وكما نسكنه ونتفاعل معه. وما قال توما الأكويني في الماضي «الشيء المعلوم موجود في العالم بحسب ما يَظهر له».

في ختام مناقشته للموضوعات الأكثر حساسية في فلسفة الدين، يتساءل جون هيغ عمَّا إذا كان بالإمكان تبني التمييز الكانطي الواسع بين العالم في ذاته والعالم كما يبدو لنا من خلال أدواتنا المعرفية، وتطبيقه على العلاقة بين الحقيقة المطلقة والإدراك البشري المتفاوت لتلك الحقيقة؟ ثم يجيب: إذا كان الأمر كذلك، علينا أنْ نعتبر أنَّ الإله الموجود في ذاته واحدٌ وأنَّ الإله كما يتبدّى لنا متعدد ومختلف. وبالتالي يمكننا أنْ نصوغ فرضية اختبار البشر للحق في ذاته على أساس أحد المفهومين الدينيين، الأول، هو مفهوم الإله أو الحق المختبر بوصفه شخصيّاً وهو المفهوم السائد في الأشكال الألوهية من الدين، والثاني، هو مفهوم المطلق، أو الحق المختبر بوصفه غير شخصيّ، وهذا السائد في الأديان اللاّتأليهية. بيد أن كل واحد من هذه المفاهيم أصبح أكثر واقعية يشبه سلسلة من التصورات الجزئية للإله أو المفاهيم الجزئية للمطلق.

إنَّ ما ذكرناه في هذه المقالة. هو اطلالة عامة وإجمالية حول فلسفة الدين من ناحية المصطلح والمفهوم، إلا أنَّ موضوعاً دقيقاً كهذا يحتاج إلى بحوث تفصيلية عميقة سواء في مجال الدرس الفلسفي الغربي أو في المجال الإسلامي.

فضاء الكتب

ـ «الإنسان ـ الله» للفيلسوف لوك فيري

نقد حداثة بلا روح

قراءة وتعريب: د-جميل قاسم

ـ ديناميات الإيمان لـ بول تيليش

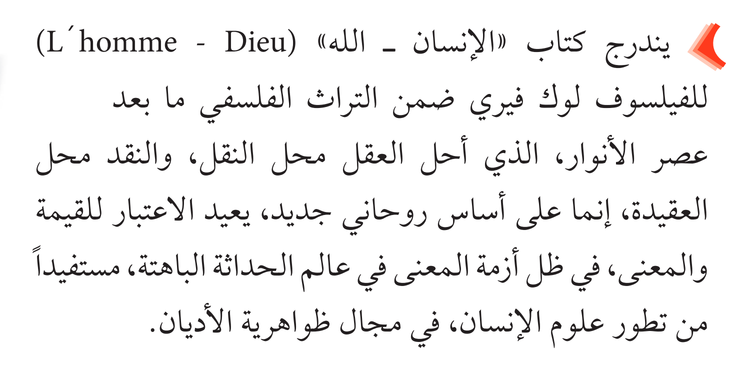
الدين في المكان المتسامي

قراءة وتحليل: جمانة عبد الهادي

«الإنسان ـ الله» للفيلسوف لوك فيري

نقد حداثة بلا روح

قراءة وتعريب: د.جميل قاسم[*]



يندرج كتاب «الإنسان ـ الله» (L´homme - Dieu) للفيلسوف لوك فيري ضمن التراث الفلسفي ما بعد عصر الأنوار، الذي أحل العقل محل النقل، والنقد محل العقيدة، إنما على أساس روحاني جديد، يعيد الاعتبار للقيمة والمعنى، في ظل أزمة المعنى في عالم الحداثة الباهتة، مستفيداً من تطور علوم الإنسان، في مجال ظواهرية الأديان.

ومن الناحية الأكاديمية يُعتبر هذا الكتاب خاتمة لعدد من الدراسات التي تناولت موضوعة الدين والدينوية إنطلاقاً من إشكالية القدسية والدهرية، كمؤلفات مرشيا إلياد حول «تاريخ الأديان» و«القدسي والدهري»، ومؤلفات رينيه جيرار «المقدس والعنف» و«كبش الفداء» و«أشياء خفية منذ تكوين العالم».

تُعتبر محاولة جورج باتاي «نظرية في الدين»، هي إحدى مصادر الوعي المحتملة لهذا الكتاب وذلك في دعوته إلى إعادة الاعتبار للأمر الحميم L'ordre intime في نظام الأشياء ـ إنطلاقاً من الوعي والضمير، الذي يستبعد الأشكال الشطحية اللدّنية للدين، وهو موقف صوفي، روحاني، يخالف المحاولات التي تخلط الدين مع معطيات الحاضر الدنيوي، وهذه الفلسفة الصوفية تقوم على التمييز بين وعي الكائن وجوهره être sans essence mais concient.

لقد قامت الحداثة الراديكالية، في قطيعتها مع العصور الوسطى، والنظام القديم، على العودة إلى الطبيعة، والتفكير النقدي بالموجودات، في خارج كل سلطة مرجعية، ما خلا سلطة النقد ذاته،

واعتبار الإنسان معيار القيمة والمعنى، وراعي الوجود والكينونة، وعلى الفصل ما بين الحقيقة الأرضية والحقيقة العلوية، باعتبار العقل والعقلانية مرجعية الحقيقة المطلقة.

وإذا كان سبينوزا في العصر الوسيط قد مهد للحداثة العقلية، بتجاوزه لإشكالية العقل والنقل، وتوطيده للعقل الفكري في المعرفة، من دون إلغاء القيمة، كنمط معرفيٍّ، فإنّ كلود ليفي شتراوس يَعتبر القيمة ـ بالمفهوم الإثنولوجي ـ محددة لقيمة، من هنا أهمية المقاربة للإنسان في بُعده الثقافي، إنطلاقاً من الكلية الثقافية، وليس من معطيات سابقة أو لاحقة، في بُعده الشخصاني الكليّ، الأمر الذي يخفف من غلواء الثقافة «العالمة» التي ترى الثقافة الحية والمعاشة كفولكلور أصولي، بدائي «وحشي» وما قبل ـ إنساني؟

فقدان القيم لطابعها القدسي

إن نهاية اللاهوتية ـ الدينية، وظهور ثقافة التدهير، العلمنة في أوروبا، كل هذه الكلمات وغيرها، تؤشر، بنظر الفيلسوف الفرنسي لوك فيري، إلى ذات الحقيقة الواحدة: ظهور العالم العلماني، بحيث أصبح الاعتقاد بالله مسألة شخصية، تتعلق بالنطاق الشخصي. إذ فَقدت القيم الأخلاقية والحقوقية والجمالية طابَعها القدسيُّ، واقتصرت على الصعيد الانساني، هذا، مع أن الأسئلة الميتافيزيقية، والسؤال عن المعنى لا زال يُغذي الوعي الحديث.

وفي ما يتعدى الأصوليات الدينية، فإن الغرب الحديث يطمح ويصبو إلى أشكال متجددة من الروحانية، الأمر الذي يفسر العودة إلى الحكمة الشرقية، وظهور الفرق السديمية من الأديان الجديدة.

لكن السؤال المهم الذي يستحث عليه كتاب لوك فيري هو التالي: كيف نفسر العودة إلى الروحانية في عالم العلمانية؟

لتفسير هذا الأمر يعود فيري إلى أصول الثورة العلمانية، وتحديداً إلى اللحظة الديكارتية، بوصفها اللحظة التي توطد الذاتية، الكوجيطية، وتضع على محك الشك، والاختبار النقدي، العقائد الدوغماطية، بواسطة العال (Sujet) في علاقته مع الذات. ويرفض أهل الحداثة، والحال هذه، كل رأي سُلطوي، لا يخضع لهذه القاعدة، (علاقة العامل مع الذات)، باعتباره «منطق سلطة»، بغض النظر عن طبيعة وشكل هذه السلطة، الخارجية، إلا إذا كانت سلطة وجيهة، تفرض الاعتراف بها، والقناعة فيها. وهي، إذ لا تستبعد الامتثال للدُرجة (الموضة) أو الانبهار بالقادة والزعماء، فإن هذا الإذعان يقوم على الضمير والوعي، على الصعيد السياسي أو الثقافي

أو العلمي، وعلى الأخلاق الآدابية المتأسسة على الإنسان. وهل تعني هذه الأنسية الحديثة نهاية كلِّ شكلٍ من أشكال الروحانية؟

لقد تمت التسوية بين الإيمان والإلحاد. كما أن فكرة «الإله الذي يأتي إلى الروح» بحسب الفيلسوف لفيناس لم تتوار، بل ظلت قائمة، تضفي المعنى على القانون، والأمل على الواجب، والحب على الاحترام، انطلاقاً من إشكالية إنسانية بحتة. وهكذا بدأ الذهاب من الإنسان إلى الله وليس العكس. وإذا كانت المسيحية، اليوم، ترى في ذلك علامة من علامات الغرور فإن العلمانيين، ومن ضمنهم المسيحيين العلمانيين، يرون في ذلك علامة من علامات الأصالة والإيمان المتأسس على أفول الأخلاق اللاهوتية. وهكذا، لم يعد التعالي مرفوضاً، وفق هذا التصور، بل مشمولاً، كفكر، في العقل الإنساني، لكنه ينطوي في المحايثة، الملازمة للذات، في استقلالية العامل الذاتي (Sujet). إن الثورة العلمانية التي دخلت إلى الكنيسة ذاتها لم تعد تعترف بمنطق السلطة، وصارت تدعو إلى «أخلاقية حوار» تُغَيِّر العلاقة بين الأخلاق والدين. وهذه الأخلاق تقترح نوعاً آخر من التعالي، يقدمه هوسرل في منهجه الظواهري، قبل لِفيناس، مندمجاً في المحايثة. فالحقيقة العلمية تتجاوز الفرد والفردية مع كونها ملازمة للوعي، وليس ثمة حاجة إلى الركون إلى «منطق السلطة» لفرضها أو افتراضها، فالمتعالي محايث، ملازم الظاهرة، بحسب المعرفة الترانسندالية الظواهرية. فتعالي الحب يندرج في دخيلة الإنسان الصميمة، وتعالي الله يَتوَجد في الطبيعة والوجود والروح، إنَّ هذا المظهر من مظاهر الطبيعة هو الذي يتفق ويتوافق مع العلمانية، وهو الذي يعطي المعنى للروحانية الحديثة. في أي إطار تنطرح العودة إلى القدسيّ والمتعالي في الغرب المعاصر؟ إنّه المعنى واللامتناهي الذي يَنطرح بإزاء التناهي المطلق، الموت، في الرباط المعقود بين نهاية الحياة ومعناها الأقصى، بالتجرد عن التملك، في مقابل الكينونة الحقة، في حين أنَّ المعنى، في العالم العلماني الباهت يقتضي طرح سؤال (التناهي).

الحداثة التي أفقدت الإنسان معناه

يفقد الإنسان في الحداثة المأساوية كماله وأصالته، وغاية وجوده، ولقد اصطدم جهابذة الحداثة ـ وعلى رأسهم ماركس ـ بالصعوبة التي توقعها جان جاك روسو، الذي ذكر الإنسان بالانحطاط والعدمية، فاقترحوا فكرة خلود «النوع» الإنساني في مقابل الانحطاط الفردي، لكن كيركيجارد كشف عن هشاشة هذا الموقف، باعتبار أنَّ الفرادة الوجودية، هي حقيقة الإنسان الفريدة.

لقد ألهم المقدَّس ـ على امتداد آلاف السنين ـ كل قطاعات الثقافة الإنسانية، من الفن إلى السياسة، ومن المثولوجيا إلى الأخلاقية، فهل تستطيع أخلاقنا الخالية من التسامي أنْ تعوّض عن الانسحاب الإلهي؟!

إنَّ إحدى السِمات الفريدة للمجتمع العلماني هي وجوده في إطار مشروع يستمد منه المشروعية والقيمة والمعنى، مع ذلك، في مجتمع الأتمتة والاستهلاك تطغى الأداتية بحيث ينطرح معنى المعنى، وفائدة الفائدة للمشروعات القائمة، أي ينطرح المعنى الأقصى، النهائي، للمعنى والقيمة، وبما أن السؤال عن «معنى الوجود» يفوح بميتافيزيقيته، لكونه يَظل قائماً في عهدة الإيمان القديم، لا يظهرالسؤال إلا في ظروف استثنائية، كالحداد، والمرض العضال في قوالب من المؤاساة الشكلِّية.

لا يعني هذا الأمر أن التعالي القدسي ليس كامناً في الحداثة. فالأفكار الطوباوية الكبرى، كالماركسية، كانت ـ حسب فيري وسواه من الفلاسفة النقديين ـ عبارة عن «دين خلاص» طوباوي بإمتياز، يستبدل الجنة في الحياة الأخرى بجنة شيوعية مَوعودة فوق الأرض، يزول فيها صراع الطبقات، وتنتهي الدولة، وتتعمم ملكية وسائل الإنتاج، وكانت هذه النظرية تنطوي على فكرة «حياة أخرى»، تجمع ما بين الإلحاد والتعالي.

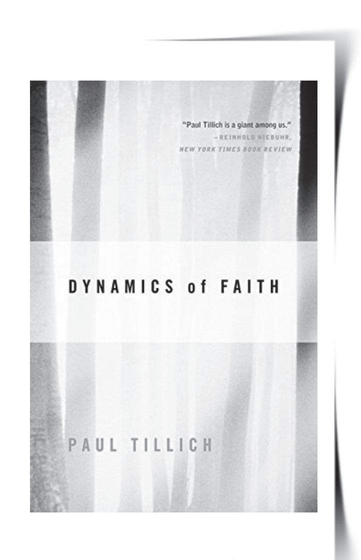
لكن السؤال عن معنى الحياة قد اختفى في مجتمع الأتمتة التقنوقراطية، مجتمع الاستلاب والاغتراب، الذي وصفه هيدغر بأنه المجتمع الذي يستدعي فيه الفعل فعلاً آخر بلا غاية.

وفي خاتمة كتابه يأخذ فيري على المادية وقوعها بالتناقض الأدائي، فهي في التعبير عن قضاياها تنسى موقفها الخاص. ويجد أن نيتشه نفسه أنه وقع في هذا التناقض الأدائي، بإصداره حكماً على الحياة يتصف بالخارجية، لا سيما في هجومه على فكرة التعالي. هذا في الوقت الذي تفترض الحياة نطاقاً متعالياً، مثالثاً، ما ورائياً لكي يحظى الحكم الصادر ـ ضدها بالمعنى والصدقية. والحال هذه، ألم يتصف حكم فيرّي على الإنسان الفاتك، المتناهي، اللاَّكامل، باعتباره انساناً ـ إلهاً بالخارجية أيضاً؟ «ألم يعترض إبليس على خلافة الانسان في الارض ـ معتداً بأصله الملائكي ـ بأنه يفسد فيها ويسفك الدماء؟» فكيف يصبح الإنسان غير الكامل، إنساناً ـ كاملاً، إلا على مستوى الرغبة والطموح والغاية القصوى، باعتباره صورة ـ الله، وخليفة الله على الأرض. ومن أوجه التناقض الأدائي اعتبار الإنسان «إنساناً ـ إلهاً» وإضافة صفة الألوهية إلى الإنسانية هي اعتراف بكونها بُعداً متعالياً ـ محايثاً بصورة تبادلية، وبمعزل عن التثنية والثنائية: ههنا نجد أنفسنا في خارج الثنائية (إنسان ـ إله وإله ـ إنسان). بل نجد أنفسنا أمام جدلية الإنسان ـ الله، والله ـ الإنسان، باعتبار الإنسان «شخصياً»، جمعية للروح والعقل والجسد، يتعالى على طبيعته المتناهية، باعتبار الطبيعة الصغرى امتداداً للطبيعة الكونية، والكائن نموذجاً للكينونة الكبرى، والعالم الأصغر صورة للعالم الأكبر، وتكون الأحدية والفرادة في علاقة جدلية مع اللاتناهي والأحدية الإلهية، في علاقة الإنسان بالله.

"ديناميات الإيمان" لـ بول تيليش

الدين في المكان المتسامي

قراءة وتحليل: جمانة عبد الهادي[*]



يعد كتاب الفيلسوف واللاَّهوتي الالماني بول تيليش (Paul Tillich) «ديناميات الإيمان» (Dynamics of Faith)، أحد أهم المؤلفات التي اعتنت بالمسألة الدينية في حقبة ما بعد الحداثة في الغرب. يناقش تيليش في كتابه معضلة أساسية كانت قد أخذت شطراً كبيراً من اهتمامات فلاسفة الدين وعلماء اللاّهوت في أوروبا منذ العصور الوسطى وحتى فجر الحداثة، ألا وهي قضية العلاقة بين الدين والأخلاق وثورة العلوم الطبيعية.

والكتاب الذي صدرت له ترجمات كثيرة منذ العام 1957 إلى اللغات الإنكليزية والفرنسية والاسبانية والعربية، فإنه منذ صدوره في بريطانيا في ذلك العام، لا يزال موضوع الساعة بالنسبة إلى الجامعات ومراكز دراسات فلسفة الدين والمعاهد اللاَّهوتية.

صحيح ان تيليش كان مدافعاً عن المسيحية لإيمانه بها، إلا أنه حرص على تناولها ودرسها في جميع مؤلفاته من داخل ومن خارج، هذا السبب هو ما جعله على مسافة من الكنيسة التقليدية مثلما جعله على مسافة أخرى من الوسط العلماني ومدارسه الفلسفية. ومع هذا لم تملك النخب على اختلافها إلا أن تهتم بنظرياته وتحديداً في موضوع الإيمان الذي وردت مرتكزاته النظرية في هذا الكتاب.

الإيمان باعتباره اهتماماً مطلقاً

الإيمان حسب فهم بول تليش Paul Tillich له خاصيته المنفردة عن الرؤى اللاهوتية الكلاسيكية التي سادت الحداثة الأوروبية: فهو يعرِّفه بهذه العبارة «الإيمان هو حالة الاهتمام المطلق». ويصف تيليش Tillich الاهتمام المطلق بالمقطع التالي: «الاهتمام المطلق هو الترجمة المجرّدة للوصية العظيمة»: «الرب إلهنا، الرب واحد؛ أحبب إلهك من كل قلبك، وكل روحك، وكل عقلك، وكل قوتك». إن الاهتمام الديني المطلق يستبعد كل الاهتمامات عن الأهمية المطلقة ويجعلها تمهيدية. أنه اهتمام غير مشروط، مستقل عن كل الشروط الشخصية والظروف والرغبات. والاهتمام اللامشروط كلي: لا يُستثنى منه أي جزءٍ من ذواتنا او من عالمنا؛ ليس هناك «مكان» للفرار منه، إن الاهتمام المطلق لا متناهٍ: فلا لحظة راحة ممكنة أمام الاهتمام الديني المطلق، وغير المشروع والكلي وغير المتناهي[1].

هذا المقطع يعرض بشكل جيد غموض عبارة «الاهتمام المطلق» التي قد تشير إما إلى موقف اهتمام او إلى موضوع ذلك الموقف (الحقيقي او الموهوم). فهل تشير عبارة «الاهتمام المطلق» إلى حالة اهتمام ذهنية، أم إلى موضوع مفترض للحالة الذهنية؟ ان من بين الصفات الأربع التي يستخدمها تيليش في المقطع، توحي صفة «غير مشروط» أنها تشير إلى موقف اهتمام، وتشير صفة «لا متناهٍ» إلى موضوع اهتمام، وصفتا «مطلق» و»كلي» قد تناسب كلا الأمرين. وعلى كل حال يستحيل فعلاً، معرفة المعنى الذي يقصده تيليش، أو إذا كان يقصدهما معاً، أو تارة هذا وتارة ذاك.

لقد حل تيليش هذا الغموض في كتابه موضوع العرض والتحليل «بواعث الإيمان» Dynamic of Fatih، حيث تبنى بوضوح كلا المعنيين الممكنين باعتبار موقف الاهتمام المطلق وموضوع الاهتمام المطلق أمراً واحداً. «إن عمل الايمان المطلق والمطلق المقصود من عمل الإيمان أمر واحد» وهذا يعني «... زوال نظام الذات ـ الموضوع العادي في تجربة المطلق، غيرالمشروط»؛ أي أن الاهتمام المطلق ليس مسألة الذات الانسانية التي تتبنى موقفاً ما تجاه موضوع مقدس، إنما هو، كما يعبر تيليش، شكل من أشكال مشاركة الذهن البشري في أساس وجوده. إن فكرة المشاركة هذه أساسية في فكر تيليش الذي يميز بين نموذجين من فلسفة الدين يصفهما بالانطولوجي والكوزمولوجي. النموذج الكوزمولوجي(الذي ينسبه لتوما الأكويني) يرى أن الله موجود «هناك»،

[1] - paul Tillich, Spystematic Theology (Chicago University press, (1951) 1,14 Copyright 1951 by the University of Chicago,P.12

ولا يكون الوصول اليه الا بعد عملية استدلال خطيرة؛ أما العثور عليه فشبيه بلقاء شخص غريب. أما بالنسبة للمقاربة الانطولوجية التي يتبناها تيليش فإنه يربطها بالقديس أوغسطين، ومفادها أن الله بالأصل حاضر لنا من حيث هو أساس وجودنا، ولكنه بنفس الوقت مفارق لنا إلى حد لا متناهٍ، وأن وجودنا المتناهي استمرار للوجود اللامتناهي؛ وبالتالي، فإن معرفة الله تعني التغلب على اغترابنا عن أصل وجودنا. فالله ليس الآخر، أي موضوعاً يمكن ان نعرفه اونفشل في معرفته، إنما هو الوجود عينه الذي نشترك فيه بنفس حقيقة الوجود. فأن نكون مهتمين بالله بشكل مطلق يعني أن نعبر عن علاقتنا الصحيحة بالوجود.

وكما هي مسألة العناصر الاخرى في منظومته، فإن تعريف تيليش للإيمان بأنه اهتمام مطلق، قابل للتطور بعدة اتجاهات، فبتأكيده على إزالة ثنائية الذات ـ الموضوع، يمكن النظر إلى تعريفه للإيمان كمؤشر إلى استمرار الإنسانية، او حتى للتماهي مع الله كأصل للوجود.

وهكذا، يمكننا مع معادلة تيليش أن نعرّف الايمان بلحاظ الألوهة، مثلاً، أنه اهتمام الانسان بالمطلق، او يمكن ان نعرف الإله بلحاظ الإيمان بأنه ذاك الذي يهتم الإنسان به اهتماما مطلقاً. نظر تيليش إلى هذا التسامح بين فوق الطبيعانية والطبيعانية بأنه يشكل وجهة ثالثة فائقة «تتجاوز الطبيعانية وفوق الطبيعانية». أما السؤال عما إذا كانت نظرة تيليش بهذه الطريقة مبررة، فإننا نترك للقارئ فرصة للتأمل في ذلك[1].

مفهوما الوحي والإيمان

النقطة المحورية في كتاب تيليش هي محاولاته الدؤوبة لتمييز الفروق اللغوية والاصطلاحية والدلالية بين مفهومي الوحي والإيمان. من المعروف انه يوجد في الفكر المسيحي فهمان مختلفان جداً لطبيعة الوحي، ويلزم عنهما مفهومان مختلفان للإيمان (كتلقٍّ بشري للوحي عبر الكتاب المقدس كوسيط للوحي)، واللاهوت (كخطاب مرتكز على الوحي). ومن المفيد الإشارة في هذا الصدد إلى أن الرؤية التي هيمنت في العصور الوسطى والتي تقدم راهنا بأكثر أشكال الكاثوليكية الرومانية تقليدية (وأيضاً، في لقاءات الطرف الآخر اللافت للنظر، البروتستانتية المحافظة)، يمكن وسمها بـ: فهم الوحي «القَضَويِّ».

أما المعنى المقصود من «الوحي القَضَويِّ» فيعبر عنه اللاَّهوت البروتستانتي بأنه الوحي الذي يعكس الذي ينبغي على المؤمنين الأخذ به وتطبيقه على حرفيته.

[1]ـ جون هيغ، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، بيروت 2010 – ص 95-96.

ويرى محللو هذه الرؤية للوحي القَضَويّ، أن مضمون الوحي عبارة عن مجموعة حقائق يُعبر عنها بجمل او قضايا. والوحي هو نقل الحقائق الإلهية الاصيلة للبشر، أو كما جاء في اقدم موسوعة كاثوليكية «يمكن تعريف الوحي بأنه إيصال الله الحقيقة لمخلوق عاقل عبر وسائل تختلف عن السياق العادي للطبيعة»[1].

ينسجم مع هذا المفهوم للوحي وجهة نظر ترى ان الإيمان هو قبول الناس وطاعتهم للحقائق الموحاة من الله.. وقد عرف المجمع الفاتيكاني عام 1870 الإيمان بأنه «فضيلة فوق طبيعية، ملهمة ومدعمة بالنعمة الإلهية، وهو الاعتقاد بصحة الامور الموحى بها»، أو كما كتب أحد اللاّهوتيين اليسوعيين المعاصرين، «بالنسبة للكاثوليك، إن كلمة إيمان توصل فكرة التوافق العقلي على صحة مضامين الوحي بسلطان شهادة الله الموحي... والإيمان هو الاستجابة الكاثوليكية لرسالة عقلية مبلّغة من الله»[2].

هذان المفهومان المتداخلان: الوحي كإعلان إلهي عن الحقيقة الدينية، والايمان كتلق بالطاعة الحقائق، مرتبطان بالكتاب المقدس بصفته المحل الذي سجلت فيه تلك الحقائق رسمياً، والتي أوحيت أولاً عن طريق الأنبياء، ثم بمظهرها الأتم والأكمل عبر المسيح والرسل، وهي مدونة الآن في الكتاب المقدس. والعنصر الأساس في هذه الرؤية، أن الكتاب المقدس ليس مجرد كتاب بشري، وبالتالي ليس كتاباً قابلاً للخطأ.

وقد صاغ المجمع الفاتيكاني الأول الاعتقاد الروماني الكاثوليكي للعصر الحديث بقوله: إن نصوص الكتاب المقدس «... كتبت بإلهام من الروح القدس، ومؤلفها هو الله». (وهذا ما يمكن مقارنته بكلمات الإنجيلي البروتستانتي، د. بيلي غراهام Billy Graham «الله هو الذي كتب الكتاب المقدس بواسطة ثلاثين من الكتبة». ولا بد من اضافة ما أعلنه مجمع الثلاثين (3651 – 6451) أنه «بنفس الاحترام والولاء الذي به نبجل ونحترم كل كتب العهد القديم والجديد، لأن مؤلفهما واحد هو الله، فإننا نبجل ونحترم التراث الإيماني والأخلاقي الذي تم تلقيه شفويا من المسيح، أو إلهاماً بواسطة الروح القدس، وما زال مستمراً في الكنيسة الكاثوليكية»[3].

---

[1] - The Catholic Wncyclopedia (New York: Appleton Co.. 1912), XIII, 1.

[2] - Gustave Weigel, Faith and Understanding in America (New York Yhe Macmillan Company, 1959), P.1.
ومن جانب آخر فإن للكتابات الكاثوليكية الحديثة توجه متزايد للاعتراف بالعقائد الأخرى والتسليم بالأفكار الأخرى أنظر:
Karl Rahner, ed.. Encyclopedia of faith (London: Burns & Oates News York: Crossroad Publishing Company, 1975)

[3] - Karl Rahner, Ipid.

من جهة أخرى، فإن البروتستانتية لا تعترف بأن للتراث الشفوي الإيماني والأخلاقي سلطة تساوي سلطة الكتاب المقدس، وتعلن أن الله خاطب الكنيسة ككل بالكتاب المقدس مباشرة، كما خاطب عقول وضمائر الأفراد. وهكذا يتضح بأن مفهوم الوحي القَضَويّ، بوصفه كشفاً لبعض الحقائق التي دونَّت في الكتاب المقدس، وصادق عليها الإيمان، يؤدي إلى نظرية خاصة في طبيعة ووظيفة اللاَّهوت. وهذه النظرية القَضَويَّة كانت على الدوام مصحوبة بالتمييز بين اللاَّهوت الطبيعي واللاَّهوت الوحياني. كما أن هذا التمييز ما زال مقبولاً على العموم من قبل اللاَّهوتيين المسيحيين على اختلاف انتماءاتهم التراثية وحتى أزمتنا المعاصرة.

الرمزية في اللغة الدينية

هناك عنصر مهم في فكر تيليش Tillich وهو الطبيعة الرمزية للغة الدينية. قبل كل شيء، ولكي تستوي المفاهيم والمصطلحات على نصاب سليم يميز بين الرمز، والعلامة، إذ كلاهما يشير إلى شيء آخر وراءه. ما تشير اليه العلامة يكون بالاصطلاح والوضع ـ كما يشير الضوء الأحمر على مفترق الطريق إلى أن السائقين مأمورون بالتوقف ـ لكن «الرمز يشارك بما يشير اليه» بخلاف هذه العلاقة الخارجية الخالصة، فإذا استخدمنا مثال تيليش Tillich عن العلم،فإن هذا الأخير يشارك في قوة ومنزلة الأمة التي يمثلها، والسبب في هذه المشاركة يعود إلى الصلة الذاتية بالحقيقة التي يرمز اليها، إذ الرموز لا تعين اعتباطا كما الحال في العلامات الاصطلاحية، ولكنها تنشأ «من اللاوعي الفردي او الجمعي». وبالتالي يكون لها امتدادها في الحياة واضمحلالها وموتها (في بعض الحالات). فالرموز «تكشف عن مراتب للحقيقة تكون مجهولة بالنسبة لنا»، وفي نفس الوقت «تحرر أبعاد النفس وعناصرها». وهي تطبق على مظاهر العالم الجديدة التي تكشف عنها. وأوضح الأمثلة على هذه الوظيفة الثنائية نجدها في الفنون التي «تخلق رموزاً لمستوى من الحقيقة لا يمكن الوصول اليها بطريقة أخرى:، وفي الآن عينه تكشف عن الحساسيات والطاقات الإدراكية في نفوسنا.

يرى تيليش Tillich أن المعتقد الديني، الذي يمثل حالة من «الاهتمام المطلق»، لا يمكن ان تعبر عن نفسها الا باللغة الرمزية. «إن أي شيء نوله عما نهتم به اهتماماً مطلقاً، اسميناه إلهاً أم لم نسمه، فإن له معنى رمزياً، يشير إلى ما وراء نفسه، ويشارك فيما يشير اليه، ولا يمكن للإيمان أن يعبر عن نفسه بأية طريقة أخرى وافية بالمراد. فلغة الدين هي لغة الرموز. وتبعاً لهذه الرؤية فإنه يوجد بحسب Tillich عبارة واحدة فقط حرفية، غير رمزية، يمكن ان تقال عن الحقيقة المطلقة،

وهي ما يسميه الدين إلها، إن الإله هو الوجود نفسه، وعدا ذلك فجميع العبارات اللاهوتية، كقولنا إن الإله أزلي، وحي، وخير، وشخصي، وأن الإله هو الخالق، وأنه بحسب مخلوقاته هي عبارات رمزية.

لا شك أن أي حكم على الإله ينبغي أن يكون رمزياً؛ لأن الحكم الجازم يستخدم جزءاً من التجربة المحدودة ليقول شيئاً عنه، ثم يسمو بمضمون هذا الجزء رغم انه يتضمنه. وجزء الحقيقة المحدودة، الذي يصبح وسيلة للحكم الجازم عن الإله، يثبت وينفي في الوقت نفسه، ويصبح رمزاً،لأن التعبير الرمزي، هو ما ينفي معناه الحقيقي بما يشير اليه، وكذلك يثبته، وهذا الإثبات يعطي التعبير الرمزي اساساً كافياً للدلالة على ما وراءه.

يمكن لفكرة تيليش عن الخصائص الرمزية للغة الدين - ككثير من أفكاره المركزية - ان يتطور في احد اتجاهين متقابلين. وقد عرضت هذه الفكرة قي كتابات تيليش بطريقة اجمالية غامضة ورمزية. وهنا لا بد من التطرق لمبدإ تيليش في تطوره التوحيدي المشار اليه في المقاطع اللاحقة ذات الصلة بنظرية ج.هـ راندال H. Randal,jr وكيف يمكن لهذا المبدأ أن يتطور باتجاه المذهب الطبيعي.

ثمة وجه سلبي لمبدأ تيليش في لغة الدين كما يرى جون هيغ -وهو مستخدم في اللاهوت اليهودي ـ المسيحي ـ ينطبق على الوجه السلبي لمبدأ التمثيل حيث يؤكد أننا لا نستخدم اللغة البشرية حرفيا، او على نحو الاشتراك المعنوي، عندما نتحدث في المطلق؛ ذلك لأن تعابيرنا يمكن اشتقاقها فقط من حياتنا البشرية المحدودة، وبالتالي، فهي بما يشير اليه» جزئياً. لكن على المستوى الديني يشكل هذا المبدأ تحذيراً من طريقة التفكير الوثنية بالإله، التي تصوره كمجرد كائن بشري ضخم (وهذا ما يعرف بالتشبيه).

أما التعاليم البناءة في نظرية تيليش، فهي تلك التي تقدم بديلاً عن مبدأ التمثيل أي «نظرية المشاركة»، التي تقول إن الرمز يشارك في الحقيقة التي يشير اليها. وهنا لا يوضح تيليش أو يعرف بدقة ووضوح فكرة المشاركة الأساسية. تأمل مثلاً العبارة الرمزية «الإله خيرّ»،هل الرمز في هذه الحال هو عبارة «الإله خيرّ» أم أنه مفهوم «خيرية الإله»؟ وهل يشارك هذا الرمز في الوجود نفسه بنفس المعنى الذي يشارك فيه العلم في منزلة وكرامة الأمة؟ وما هو هذا المعنى بالتحديد؟ لا يحلّل تيليش Tillich هذه المسألة - التي يستخدمها في أماكن عدة ليشير فيها إلى ما يعنيه بمشاركة الرمز بما يرمز إليه، وبالتالي، فإن وجه الشبه في حالة الرمز الديني ليس واضحاً[1].

[1] - **Paul Tillich- Dynamics of Faith- Paperback -24 February 2009 - p 176.**

ومرة أخرى وبحسب تيليش Tillich، إن كلما هو موجود يشارك في الوجود نفسه، فما الفرق إذا، بين الطريقة التي تشارك بها الرموز في الوجود نفسه، وبين الطريقة التي تشارك بها باقي الموجودات فيه؟

إن تطبيق «الخصائص الرئيسية الاخرى لكل رمز على التعابير اللاهوتية ـ تثير أسئلة اخرى. فهل من المعقول القول ان العبارة اللاهوتية المعقدة مثل» الإله غير متوقف بوجوده على أية حقيقة خارجية» قد نشأت من اللاوعي، سواء أكان فردياً أو جماعياً؟ ألا يبدو على الأرجح أن فيلسوفاً لاهوتياً صاغها بعناية؟ وبأي معنى يمكن للجملة نفسها ان تكشف عن «مراتب الحقيقة المخفية علينا»، وعن «أعماق وجودنا المخفية»؟ تبدو هاتان الخاصيتان للرموز قابلتين للانطباق على الفنون أكثر من الأفكار والعبارات اللاهوتية، وإن غرض تيليش الفعلي من تشبيه الإدراك الديني بإدراك الجماليات، هو الذي يوحيبتطور فكره باتجاه المذهب الطبيعي.

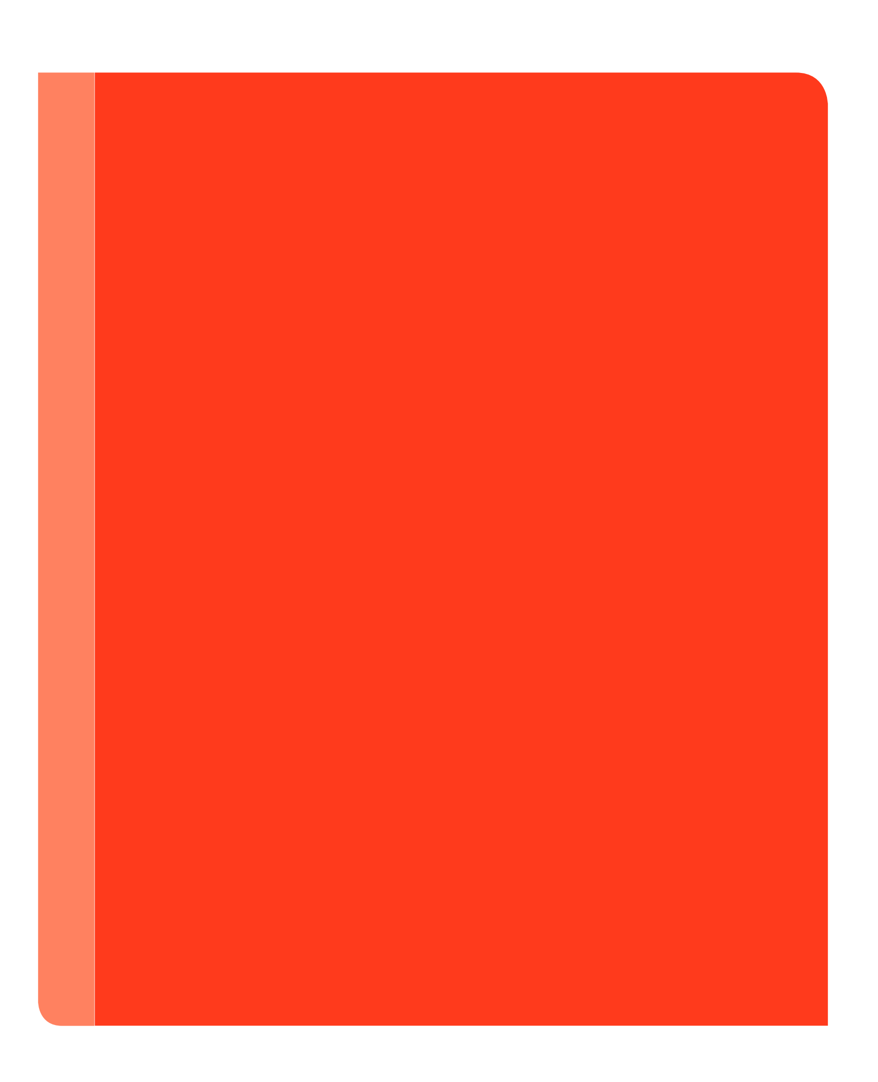
هذه بعض الأسئلة التي يثيرها موقف تيليش Tillich وفي افتراض الأجوبة عنها؛ فإن تعاليم تيليش ورغم ما فيها من إيحاءات قيمة، فإنها لا تصل إلى مستوى الطرح الفلسفي المفصلي كما يرى عدد من مجايليه. لكن مع ذلك فإن ميزة الرجل انه قدّم رزمة من المعطيات المعرفية العميقة تتصل بالفلسفة واللاَّهوت وفلسفة الدين في الوقت نفسه. وهذه الميزة التي اختص بها بول تيليش جعلته محطّ اهتمام كبار فلاسفة ما بعد الحداثة فضلاً عن الاهتمام الاستثنائي بأفكاره وأطاريحه من جانب الكنيسة المسيحية بطوائفها المختلفة.

ترجمة ملخصات المحتوى

(بالانكليزية والفرنسية)

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



morale plus globale et plus profonde.

- Le troisième texte, par le philosophe britannique Walter Stace, qui présente une analyse philosophique profonde sur la relation entre religion et sciences, compte tenu de leur rapport avec le Grand Architecte de l'Univers, qu'est Dieu le Tout-Puissant.

- A noter que les trois textes diffèrent en termes de fondements, principes et méthodes, mais ils traite des problématiques liés à la connaissance de la religion à partir de différents points de vue et selon des approches purement scientifiques, théologiques et philosophiques.

- « Le Monde des Concepts » comprend deux articles: Le premier intitulé «Définition de la religion» par le chercheur américain Robert Milton qui adopte une approche épistémologique pour définir le mot «religion», tel que indiqué dans les œuvres de trois savants et philosophes religieux, dont Paul Tillich, Abraham Maslow et Melford Spiro; et le second intitulé « la philosophie de la religion», par l'écrivain Khodor Ibrahim, qui cite les définitions essentielles utilisées concernant le terme «philosophie de la religion».

- Dans « l'Espace des Livres», deux livres ont été analysés: le premier intitulé «L'Homme-Dieu» et écrit par le philosophe français Luc Ferry. De son côté, L'écrivain Jamil Qasem souligne l'importance du livre dans le cadre du débat philosophique sur la religion dans le monde moderne, et montre la position du philosophe Ferry parmi les philosophes européens de la religion pendant l'ère postmoderne.

- Le deuxième livre, «Le dynamisme de la foi», par le philosophe allemand, Paul Tillich. L'écrivain libanais, Joumana Abdul Hadi, aborde les pensées de Tillich et observe les grandes questions qu'il a étudiées, notamment sa théorie sur la religion, la morale et le soufisme, et ce qu'il appelle «la foi absolue» comme condition préalable à la véritable connaissance de l'essence de la religion.

ontologique telle que suggérée dans les philosophies islamiques et chrétiennes en Europe.

- Dans la section «Témoin», on a introduit la biographie et les accomplissements scientifiques du grand philosophe français, Pierre Bayle. En fait, le chercheur irakien, Jaafar Hassan Shakarchi, discute du scepticisme de Bayle, soulignant ses théories et thèses les plus importantes à cet égard et leur impact sur la génération moderne des philosophes en Europe.

- Cette section comprend aussi son biographie, ainsi que ses importantes œuvres.

- Dans le Forum de l'Occidentalisme, on aborde deux débats: le premier débat, intitulé «Religion, mondialisation et laïcité », étant entre quatre sociologues occidentaux : José Casanova, Gilles Kepel, Tomáš Halik et Grace Davie. Ce débat traite des problématiques de la relation entre la religion et la laïcité dans le monde globalisé. Ce débat, animé par Doris Donnelly, chercheuse à l'Université John Carroll, a eu lieu en Octobre 2015 à Prague, capitale de la République tchèque, dans le cadre de la conférence « Forum 2000 ».

- Le second débat, intitulé « Modernité et religions», étant entre quatre philosophes et sociologues dont: Olivier Abel, Jean Baubérot, Marcel Gauchet et Olivier Mongin. Ce débat traite les grandes questions liées à la religion et la laïcité dans les sociétés occidentales modernes, dont le plus important la théorie de « La Sortie de la religion » développée par le philosophe français, Marcel Gauchet, ainsi que son sens visé.

- Dans les « Textes Revus », on lit trois textes écrits par trois scientifiques des plus éminents du XXème siècle en Europe et dans le monde islamique. Le premier texte, par le physicien Albert Einstein, discutant de la relation étroite entre la science et la religion, et le rôle de la conscience religieuse dans l'accomplissement des grandes découvertes scientifiques.

- Le second texte, par le philosophe islamique, Uléma Mohammed Hussein Tabatabaei qui définit la religion en se basant sur la sagesse et les textes du Coran, et conclut que, contrairement aux autres religions et doctrines, l'Islam offre une vie

- Le chercheur iranien et philosophe à l'Université de Téhéran, Abdol Hossein Khosrow Panah, a rédigé une étude intitulée «La vérité de la religion» dans lequel il a défini le concept de la religion du point de vue de la philosophie occidentale et de la théologie, ainsi que sous l'angle de l'Islam. L'auteur aborde également les disciplines scientifiques qui ont traité de la philosophie de la religion ; y compris la sociologie religieuse, la psychologie de la religion, la phénoménologie de la religion, la théologie islamique et chrétienne.

- Dans les « Cycles de la controverse »:

- Mahmoud Haidar, chercheur dans la philosophie politique et la sociologie de la religion, aborde le sujet du fondamentalisme chrétien basé sur le modèle historique des États-Unis dans un article intitulé «L'image de l'impérialisme religieux » où il met en évidence la montée religieuse aux Etats-Unis et le rôle des doctrines religieuses, en particulier le protestantisme évangélique, dans la formation de ce qu'on appelle la «religion civile» suivant l'expérience américaine.

- Le chercheur iranien dans la sociologie de la religion, Yasser Askari, aborde le sujet de l'«Histoire de la théologie de la libération », mettant en valeur les différences entre les principes de cette théologie et ceux de la théologie chrétienne moderne, représentée par l'église catholique. Il étudie également l'origine et la signification du terme et les raisons de son émergence en Amérique latine.

- Le chercheur à l'Université de Copenhague, James V. Spickard, présente 6 récits sur la religion tout en se basant sur des études sociologiques, demandant la question suivante: « Qu'est-ce qui se passe à la religion? » A noter que la méthodologie adoptée dans cet article consiste à organiser les approches modernes de la sociologie de la religion en 6 groupes, chacun racontant une histoire différente de ce qui se passe à la sociologie de la religion à la fin de l'ère postmoderne.

- Le chercheur irakien, Mazen Al Mattouri, présente dans « La théologie de la philosophie occidentale» les recherches qui ont prouvé l'existence de Dieu depuis Aristote jusqu'à l'ère postmoderne en Occident. Le chercheur s'appuie sur les règles logiques de la l'ancienne philosophie avant de poursuivre son étude de la preuve

les facteurs historiques qui ont conduit à une doctrine chrétienne pervertie, et la trilogie.

- Dans sa recherche intitulée « Psychologie de la religion », le chercheur et penseur iranien, Masoud Azerbaijani a souligné les opinions de Freud et de Young, à propos de la religion d'un point de vue psychologique, ainsi que les différences entre eux en termes de la façon dont ils perçoivent la relation de l'individu et la communauté avec la religion.

- Dans son article «La religion et la politique», le théologien grec Konstantinos D. Giannis, aborde le parcours des théories laïques et postlaïques, soulignant l'intérêt des sociétés civiles occidentales pour la religion et la foi et confirmant sa présence et son efficacité dans tous les domaines, en particulier celui de la politique et de l'autorité.

- Le penseur égyptien, Ahmed Abdul Halim Attieh, écrit « Feuerbach... actuellement", dans lequel il souligne le débat théologique et philosophique entre Hegel et Nietzsche. Il évoque également les principales thèses philosophiques de Feuerbach qui ont porté, selon lui, sur la totalité de l'environnement spirituel de la civilisation européenne moderne.

- Le chercheur français en sociologie des religions, Jean-Louis Schlegel, a rédigé un article intitulé «Religion et sécularisation: Science et religion » dans lequel il parle de la façon dont la recherche scientifique a été influencée par le matérialisme, et comment cela se rapporte à l'attitude envers la religion et de l'existence. Il affirme également que le darwinisme, par exemple, a adopté une approche approfondie des textes du Livre Saint depuis le IXX^ème^ siècle et le grand conflit y résultant entre la science et la religion.

- Le théologien et le philosophe canadien, Gregory Boom, a écrit un article intitulé «L'avenir de la religion», dans lequel il a fait une comparaison entre les théories des sociologues Emile Durkheim et Max Weber, et a conclu qu'il fallait relire les textes des deux chercheurs sur la société parce qu'elle permet de susciter une prise de conscience personnelle.

Al-Istighrab - Numéro 3

Sommaires de la troisième édition

Le numéro 3 du magazine Istighrab, intitulé «La présence du religieux » couvre les changements que le monde et l'Occident ont connus concernant le long conflit entre la religion et la laïcité, ainsi que l'apparition des mouvements et des idées sur le retour de la religion, qui occupe une grande place au sein du débat entre les philosophes et les penseurs occidentaux durant la période de postmodernisme.

Les études et articles inclus dans ce numéro sont répartis sur les sections respectives, et ci-après sont les résumés:

- L'éditorial comporte un article pour le directeur-rédacteur en chef, Mahmoud Haidar, dans lequel il présente un aperçu des principaux thèmes intellectuels qui sont au cœur du débat sur la religion dans l'ère post-laïque et les changements radicaux introduits à ce débat au début du XXI^{ème} siècle.

- Dans la section « Entretiens », des propos sont recueillis par Craig Martin lors d'une entrevue avec l'intellectuel Talal Asad, professeur d'anthropologie à l'université de New York, à propos de son célèbre œuvre «Généalogies de la religion: Discipline et raisons de puissance dans le christianisme et l'islam ». Dans cette entrevue, Assad affirme que la religion authentique est ouverte à la critique.

- Le « Dossier » comprend les études et les articles suivants:

- Anthony Thiselton traite de la pensée théologique chez le philosophe allemand Paul Tillich et analyse un certain nombre de ses thèses sur la critique historique du Livre Saint, l'apologétique chrétienne et la notion de salut, et la relation entre la théologie et le développement scientifique, le langage religieux et la puissance de l'église.

- Sous le titre «La religion en philosophie - Analyse de la position de Hegel », le chercheur algérien Sharifuddin Ben Duba affirme que la théorie de Hegel repose sur trois principes fondamentaux: La doctrine chrétienne étant une vérité absolue,

Table des matières

philosophical and purely scientific approaches.

- The “World of Concepts” includes two articles: The first entitled “Definition of Religion” by the US researcher Robert Milton and which adopts an epistemological approach for the definition of the world “religion”, as stated in the writings of three scholars and philosophers of religion: Paul Tillich, Abraham Maslow and Melford Spiro; and the second, “Philosophy of Religion”, by the writer Khodor Ibrahim, citing the main definitions used for the term “philosophy of religion”.

- In the “Book Space”, two books were analyzed: the first, “L’Homme-Dieu” (the Man-God) by the French philosopher Luc Ferry. The writer Jamil Qassem stressed the importance of the book in the context of the philosophical debate on religion in the modern world, and showed the standing of the philosopher Ferry among the European philosophers of religion in the post-modern era. The second book, “Dynamics of Faith” is written by the German philosopher, Paul Tillich. The Lebanese writer, Joumana Abdul Hadi, tackled Tillich’s thoughts and observed the major issues he studied, particularly his theory about religion, morals and Sufism, and what he called “the Absolute faith” as precondition for the true knowledge of the essence of religion.

relation in the globalized world. The seminar, led by the researcher at John Carroll University, Doris Donnelly, was held in in October 2015 in Prague, capital of the Czech Republic, as part of the Forum 2000 conference. The second, a debate, comes under the title “Modernity and Religion” and had participations from four philosophers and sociologists: Olivier Abel, John Baubérot, Marcel Gauchet and Olivier Mongin. The debate involved major issues related to religion and secularism in the modern western societies, most importantly “La Sortie de la Religion” (the Departure from Religion) theory as developed by the French philosopher, Marcel Gauchet, and the its intended meaning.

- In the “Retrieved Texts”, one reads three texts by three of the 20th century’s most prominent scientists in Europe and the Islamic world.

The first text by the physicist, Albert Einstein, who discussed the close relationship between science and religion, and the role of the religious consciousness in the achieving the major scientific breakthroughs.

The second text by the Islamic philosopher, Mohammed Hussein Tabatabaei, who defines religion based on the wisdom and the texts of the Quran, concluding that unlike the other religions and doctrines, Islam offers a more global and deeper moral life.

The third text by the British philosopher on morals, Walter Stace, who presents an in-depth philosophical analysis of the religion-science relation given their correlation with the Great Architect of the Universe, God the Almighty is.

Note that the three texts are different in terms of basics, principles and methodologies, but they all deal with the knowledge-related issues of religion from different perspectives and according to theological,

differences between the principles of such theology and those of the modern Christian theology as represented by the Catholic Church, while also studying the origin and meaning of the term and the reasons behind its emergence in Latin America.

- The researcher at University of Copenhagen, James V. Spickard, presented 6 accounts on religion based on the sociological studies under the question: “What Is Happening to Religion?”. The methodology adopted in this article consists of arranging the modern approaches of the sociology of religion in 6 groups, each telling a different story about what happens to the sociology of religion by the end of the post-modern era.

- Under “Theology in Western Philosophy”, the Iraqi researcher, Mr. Mazen Al Mtouri, exposes the researches which proved the existence of God since Aristotle until the post-modern era in the West. The researcher uses as a starting point the logical fundamentals of the early philosophy, before he carries on with the study of the ontological proof as suggested in the Islamic and Christian philosophies in Europe.

- In the “Witness” section, we introduced the biography and the scientific achievements of the great French philosopher, Pierre Bayle. In fact, the Iraqi researcher, Jaafar Hassan Shakarchi, underlined Bayle’s skepticism, putting forward his most important theories and theses in this regard and their impact on the modern generation of philosophers in Europe.

The section also includes his biography and his main works.

- The “Occidentalism Forum” section covers two seminars: the first titled “Religion, Globalization and Secularization”, where speeches were delivered by four sociologists: José Casanova, Gilles Kepel, Tomáš Halik and Grace Davie, who commented on the issues of the religion-secularism

how this relates to the attitude towards religion and existence. He also states that Darwinism, for example, took a deep approach of the texts of the Holy Book since the 19th century and the resulting great clash between science and religion.

- The Canadian theologian and philosopher, Gregory Boom, wrote an article entitled "L'avenir de la religion" (The Future of Religion), and in which a comparison was made between the theories of the sociologists Emile Durkheim and Max Weber, concluding that the texts of both scholars on the society must be reread as it develops the personal awareness.

- The Iranian researcher and philosopher at the University of Tehran, Abdol Hossein Khosrow Panah, wrote a research entitled "The Truth of Religion" in which he defines the concept of religion from the perspective of the Western philosophy and theology, as well as from an Islamic angle. The writer also tackles the philosophy of religion as approached scientifically, such as the religious sociology, the psychology of religion, the phenomenology of religion and the Islamic and Christian theology.

- The "Circles of Debate" contain the following articles:

- Mr. Mahmoud Haidar, the researcher in the political philosophy and the sociology of religion, approaches the Christian fundamentalism based on the US historical model under the "Image of the Religious Imperialism" in which he highlights the religious rise of the Unites States and the role of the religious doctrines, particularly the evangelical Protestantism, in the formation of what is called the "Civil Religion" according to the US experience.

- The Iranian researcher in the sociology of religion, Mr. Yaser Askari, wrote about the "Story of the Liberation Theology", showcasing the

concept and the relation between theology and the scientific development, the religious language and the power of the church.

- Under the “Religion in Philosophy- Analysis of Hegel’s Vision” title, the Algerian researcher Sharifuddin Ben Duba states that Hegel’s system is based on three fundamentals: The Christian doctrine as absolute truth, the historical factors that led to a perverted Christian doctrine, and the trilogy.

- In his research entitled “Psychology of Religion”, the Iranian researcher and thinker, Masoud Azerbaijani, highlights the opinions of Freud and Jung about religion from a psychological perspective, as well as the differences between both psychologists in terms of how they perceive the relation between the individual and the community, and the religion.

- In his article “Religion and Politics”, the Greek theologian, Konstantinos D. Giannis, tackles the course of the secular and post-secular theories, pointing out to the interest of the Western civil societies in religion and faith and confirming its presence and effectiveness in all fields, particularly the field of politics and authority.

- The Egyptian thinker, Ahmed Abdul Halim Atieh, wrote Feuerbach Nowadays in which he stressed the theological and philosophical debate between Hegel and Nietzsche. He also referred to the major philosophical theses of Feuerbach which, according to him, covered the entire spiritual environment of the modern European civilization.

- The French researcher in the sociology of religions, Jean-Louis Schlegel, wrote an article entitled “Religion et Sécularisation: Science et Religion” (Religion and Secularization: Science and Religion) in which he talks of how the scientific research was influenced by materialism, and

Occidentalism Quarterly, Issue 3

Abstracts of Issue n°3

Issue n°3 of Istighrab entitled “Presence of the Religious” covers the changes witnessed all over the world and the west concerning the longtime conflict between religion and secularism and the rise of movements and ideas about the comeback of the religion which became a major topic of discussion between the Western philosophers and thinkers in the postmodernism era.

The studies and papers included in this issue are distributed over the respective sections, and below are the abstracts:

- The editorial includes an article by managing editor, Mahmoud Haidar, in which he gives an overview of the main intellectual topics which are at the heart of the debate over religion in the post-secularism era and the radical changes introduced to that debate in the early 21st century.

- In the “Dialogues” section, an interview is made by Craig Martin with the intellectual Talal Asad, professor of Anthropology at the City University of New York, about his famous “Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam”. In this interview, Asad maintains that the authentic religion is open to criticism.

- The “Issue” includes the following studies and papers:

- Anthony Thisetlon wrote about the theological thought of the German philosopher Paul Tillich, analyzing a number of his theses on the historical criticism of the Holy Book, the Christian apologetics, the redemption

Table of Contents

occidentalism
AL-ISTIGHRAB
3

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate
Opp. Hypco Gas Station– Al Abbadi Bldg.– 4th Floor
Telephone: 00961-1-274465
Website: www.iicss.iq
E - mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.
IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014
IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE



occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Quarterly Dealing with Studying the West and Understanding it Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.3 - 2nd Year 1437 .H. Spring - 2016